ÖSTERREICHISCHES
ARCHIV FÜR KIRCHENRECHT
VIERTELJAHRESSCHRIFT

Herausgeber
Franz Arnold, Willibald M. Plöchl
Mitbegründet von Rudolf Köstler

11. JAHRGANG 1960 HEFT 3

AUS DEM INHALT

Hugo Hantsch OSB., Wien

Die „Abrenuntiatio" im Taufritus und die Mönchsprofess, ihre Beziehungen zueinander und zu zeitgenössischen Rechtsanschauungen

---

Friedrich Wilhelm Kremzow, Wien

Die Suspension ex informata conscientia

Beiträge und Rechtsfälle

Neues Recht

Zeitberichte

Miszellen und Zeitschriftenschau

Buchberichte

VERLAG HERDER · WIEN

Österreichisches Archiv für Kirchenrecht

VIERTELJAHRESSCHRIFT

Schriftleitung: Franz Arnold, Willibald M. Plöchl — Redaktionssekretär: Inge Gampl

1960, Heft 3 *Jährlich 4 Hefte*

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Die „Abrenuntiatio" im Taufritus und die Mönchsprofeß, ihre Beziehungen zueinander und zu zeitgenössischen Rechtsanschauungen. Von Univ.-Prof. Dr. Hugo Hantsch OSB., Wien 161

Die Suspension ex informata conscientia. Von Friedrich Wilhelm Kremzow, Wien . . . 189

BEITRÄGE UND RECHTSFÄLLE

Verfassungsgerichtshof: Eine gem. § 1 Kirchenbeitragsgesetz erlassene Kirchenbeitragsordnung ist nicht als Verordnung einer Bundes- oder Landesbehörde zu qualifizieren . . . 221

NEUES RECHT

Katholisches Kirchenrecht

Diözesanrecht

Abendmessen bei Trauungen . . 236

Absolutionsvollmachten . . . 236

Ausstellung von Ersatz-Tauf- und Trauungsscheinen für Flüchtlinge und Heimatvertriebene . 236

Matrikenvorschriften (Seckau) . 236

Dienstordnung für die Seelsorgehelferinnen in der Diözese Gurk 238

Baulastangelegenheiten — Kompetenz des Pfarrkirchenrates . 240

Staatliches Recht

Unterrichtsfreie Stunden für religiöse Übungen im Lande Salzburg 241

Vorschriften über Befähigung der Erteilung des Religionsunterrichtes 241

Übernahme von Religionslehrern in das öffentlich-rechtliche Dienstverhältnis (Pragmatisierung) 242

Vordienstzeitenverordnung 1957. Dienstzeiten von Religionslehrern 242

Bildungszulage für Religionslehrer 243

Bearbeitet von Univ.-Prof. Dr. Willibald M. Plöchl

ZEITBERICHTE

Univ.-Prof. Dr. Plöchl — Delegierter des Apostolischen Stuhles bei den Vereinten Nationen 243

Priv.-Doz. DDr. Johannes Kaps † (Nachruf von Prof. Dr. Heinrich Fischer, Dillingen/Donau) 243

Dr. Gampl — Univ.-Dozent . . . 244

Neue Notare am St. Pöltener Diözesangericht 245

MISZELLEN UND ZEITSCHRIFTENSCHAU 245

Eigentümer: Österr. Gesellschaft für Kirchenrecht, Wien I. — Herausgeber: Österreichische Gesellschaft für Kirchenrecht, Wien I (vertreten durch Univ.-Prof. DDr. Franz Arnold), und der Vorstand des Instituts für Kirchenrecht an der Rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Univ.-Prof. Dr. Willibald Plöchl. — Verleger: Herder u. Co., Wien I, Wollzeile 33. — Verantwortlicher Redakteur: Dr. Willibald M. Plöchl, Wien I, Universität. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. — Druck: Ferdinand Berger, Horn. — Bezugspreise: Einzelheft S 35.—, DM 6.50; Abonnementpreis: je Heft S 32.—, DM 6.—, alle zuzüglich Versandgebühr. Zahlungen erbitten wir: a) im Inland: Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto); b) Schweiz: Postscheckkonto Zürich VIII/23705; c) übriges Ausland: durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto).

Die „Abrenuntiatio" im Taufritus und die Mönchsprofess, ihre Beziehungen zu einander und zu zeitgenössischen Rechtsanschauungen

Von Hugo Hantsch, OSB, Wien

Diese Abhandlung ist entstanden im Zusammenhang mit Untersuchungen des Verfassers über die rechtlichen Voraussetzungen der benediktinischen Profeßurkunde *. Diese Untersuchungen drängten zu einem Vergleich der Profeß mit der Taufliturgie, ein Vergleich, der keineswegs willkürlich, sondern bereits in der ältesten monastischen Gedankenwelt begründet ist. Es ergeben sich daraus gewisse Beziehungen zu Rechtsformen und zum Urkundenwesen der Spätantike, die auch zum Verständnis der „Petitio" S. Benedikts beitragen können. Ildefons Herwegen hat seiner Zeit die Entwicklung der „petitio" zum „pactum" unter Einfluß volksrechtlicher Anschauungen untersucht. Hier wird der Versuch gemacht, die Entwicklung der einfließenden Rechtsgedanken zurückzuverfolgen und zu untersuchen, wie weit sie sich bis auf Benedikt entwickelt hatten. Dabei fällt manches ab für die Erkenntnis des spätantiken Urkundenwesens. Es ergibt sich aus der Natur der Sache, daß bei der historischen Betrachtung die theologische Grundlage nicht aus dem Auge zu verlieren ist, handelt es sich ja in erster Linie um religiöse Vorstellungen, die sich aus dem Glauben ergeben. Der Aufnahmeritus in die kirchliche Glaubensgemeinschaft und der Aufnahmeritus in die Klostergemeinschaft ergeben gewisse Analogien, die hier herausgearbeitet werden sollen.

A. *Quellen:*

Migne: Patrologiae Cursus completus; Series graeca et latina.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Ed. consilio et impensis Acad. Litt. Caes. Vindob. Wien—Leipzig, seit 1868 [1].

Die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hrg. v. d. Kirchenväterkommission der kgl. Preuß.-Akademie d. W. Leipzig, seit 1911 [2].

* Die Grundlage bildet eine Dissertation, die ich vor vielen Jahren unter Leitung Prof. Harold Steinackers ausarbeitete, der damals gerade mit eindringlichen Studien zur spätantiken Privaturkunde beschäftigt war. Sowohl Prof. Steinacker wie Prof. Plöchl wünschten die Drucklegung einer Arbeit, die nach ihrer Meinung ihren Wert nicht verloren hat.

[1] Zitiert: C.S.L.

[2] Zitiert: Chr. Schr.

Eine deutsche Übersetzung der Kirchenväter in Auswahl, mit ausgezeichneten Einleitungen und Literaturhinweisen versehen, bietet die Bibliothek der Kirchenväter, eine Auswahl Patristischer Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. v. Dr. O. Bardenhewer, Dr. Th. Schermann, Dr. K. Weyman, Kempten und München. Bis jetzt in einigen zwanzig Bänden erschienen.

I. Goar, Euchologium sive Rituale Graecorum, Venetiis 1730, enthält die Riten der alten griech. Kirche.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Ed. Fr. X. Funk, Paderborn 1905, in 2 Bden.

Duchesne, Louis: Origines du culte chrétien, bringt einige ordines; darunter auch ordo VII. de baptismo. c. IX. Paris 1903.

B. *Literatur:*

Martène: De antiquis Ecclesiae ritibus, tom. I. lib. I.

Ben. Haeften: S. Benedictus illustratus sive Disquisitionum Monasticarum libri XII. Antwerpiae, 1644.

Iosephus Catalanus: Rituale Romanum, Benedicti Pp. XIV. jussu editum et auctum tom. I. Romae, 1757.

Dom Fernand Cabrol: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et De Liturgie, tom. II. Paris 1910. s. v. baptême: S. 251—346, S. 344—346 ausführl. Literaturangabe.

I. Al. Assemani, Codex liturgicus Ecclesiae universae, Romae, 1749, t. II. De baptismo.

F. X. Kraus: Real-Encyklopädie der christl. Altertümer, Freiburg, 1886.

Nach den ältesten Ritualen geht der eigentlichen Taufhandlung ein feierlicher mündlicher Akt voraus, die Widersage an den Teufel und dessen Dienst und das Bekenntnis zu Christus. Martène (op. c. I. lib. I. S. 117), bringt die älteste gebräuchlichste Formel, welche eine dreifache Frage und Antwort enthält:

abrenuntias Satanae? Rp.: abrenuntio
et omnibus operibus eius? Rp.: abrenuntio
et omnibus pompis eius? Rp.: abrenuntio.

Ähnlich ist die Profeßformel gegliedert (vid. Sacrament. Gallic. Mabillon: Museum Ital. II. S. 324), nur scheint ihr Inhalt nicht so konstant gewesen zu sein. Er ist bald kürzer, so daß er in e i n e Frage gebracht wird, bald länger, so daß er 4 und mehr Fragen umfaßt (Martène: l. c. S. 122/123).

Es ist derselbe Akt, der auch heute noch unmittelbar vor der Begießung des Hauptes mit Wasser stattfindet und als Taufgelöbnis [3] bezeichnet zu werden pflegt.

Durch diese abrenuntiatio wird nicht nur ein bis dahin bestandenes knechtliches Verhältnis gelöst, sondern zugleich an Stelle der zerrissenen Fessel ein neues Band geknüpft mit der dem Teufel und seinem finstern Reiche entgegengesetzten Macht und deren ewigen

[3] Vgl. schon Magister sentent: lib. IV. Dist. 28 Thomas v. Aqu.: l. s. IV. D. 38, A. I qu. 1. § 2.

Herrn [4]. Der Mensch tritt damit in ein ganz neues Verhältnis zu seinem Schöpfer, als Schuldner zum Gläubiger, als Diener zum Herrn, als Kind zum Vater, als Kämpfer in Christi Heer. Dieser Akt der entschiedenen und allseitigen Lossagung vom bösen Feind und der demütigen Hingabe an Gott, ist die notwendige Vorausbedingung für die von Seite des Herrn zu erfolgende Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Kinder, als deren sichtbares Zeichen die Begießung mit Wasser angeordnet ist [5].

Es ist ohne Zweifel eine Art Rechtsverhätlnis, das der Mensch durch dieses feierliche Versprechen mit Gott eingeht, wenn auch in einem ganz anderen, viel höheren und abstrakten Sinn, als es unter Menschen bestehen kann. Der Täufling kündigt ein Dienstverhältnis und verpflichtet sich feierlich, Gott als seinen absoluten Herrn anzuerkennen und unwiderruflich in seinem Dienste tätig zu sein, er dediciert sich ihm und wird der ewige Schuldner des Blutes Christi und der um dessentwillen gespendeten Gnade Gottes (vgl. Joh. Chrysostomus: „Catechesis in illum. II. PG. 49. S. 239). Wer sieht nicht ein, wie leicht es möglich war, ja, wie sehr es dazu drängte, trotz der Verschiedenheiten, zwischen jenem himmlischen Deditionsakt und menschlichen Verträgen, besonders Schuldverträgen, eine Parallele zu ziehen, jene Mittel, durch welche ein irdisches Rechtsverhältnis geschaffen zu werden pflegte, zu anschaulicher Verbildlichung mystischer Begriffe und sakraler Beziehungen zu verwenden? Und in der Tat findet sich diese Analogie vom Anfang an in den ältesten literarischen Denkmälern des Urchristentums im Orient und im Abendland ausgedrückt. Wenn jetzt durch mehrere Beispiele diese Tatsache beleuchtet werden soll, muß zugleich auch wohl auf die Form des Taufversprechens geachtet werden, um feststellen zu können, ob etwa schon in der äußeren Form irgend welche Beziehungen zu weltlichen Rechtsformen gefunden werden.

Schon Origenes (185—254) hat die Auffassung, daß der Täufling, indem er dem Satan und seinen Werken entsagt, gleichsam

---

[4] „Qui enim renuntiat diabolo ad Christum convertitur“ (Ambr. de myst. cap. II.).

[5] Homilia in S. Baptismum (nicht echt) Migne PG. XXXI. col. 430: „Quoniam autem te servum non hominum, sed peccati ad libertatem praeco vocat, ut te captivitate solutum ex aequo cum angelis civitate donet, teque efficiat ... filium Dei et bonorum Christi haeredem;“ Eucherii Homiliae: PL. V. (S. 844) „Scimus quidem spirituali militiae, cui nos mancipavimus, magnam esse in futurum repositam remunerationem.“ VIII. S. 852 ... militia nostra hoc a nobis requirit, ut non contra alios, sed contra nos metipsos quotidie dimicemus, et universos hostes nostros in nobis metipsis jugiter persequentes, palmam consequamur.“ Tertull: Ad martyr. c. III. (PL. I. col. 624): „Vocati sumus ad militiam Dei vivi ... cum in Sacramenti verba respondimus“.

einen Vertrag mit Gott schließt, den er nicht zerreißen dürfe, so wie man „τὰς πρὸς ἀνθρώπους συνθήκας“ (pacta cum hominibus) nicht brechen darf [6]. Doch ist hier keineswegs der Einfluß einer bestehenden Form weltlicher Rechtsgeschäfte als Ausgangspunkt des Vergleiches anzunehmen, sondern nur Wirkungen, Folgen, welche beiden in ihrer Sphäre gemeinsam sind. Um diese Zeit, als die Kindertaufe noch nicht allgemein üblich war, ließ man den Täufling den Text der Widersage und des Glaubensbekenntnisses rezitieren, nachdem der Katechumene über ihn von seinem ἀνάδοχος (sponsor, susceptor, fidejussor) unterrichtet worden war. Die Constitutiones apostolorum [7], welche den im IV. Jhdt. wenigstens in einem Teil des Orients

---

[6] „Ε ἰ τυίνυν ὑπαραβὰς τὰς πρὸς ἀνθρώπους συνθήκας ἄσπονδός τίς ἐστι καὶ σωτηρίας ἀλλότριος, τί λεκτέον περὶ τῶν διὰ τοῦ ἀρνεῖσθαι ἀθετούντων ἅς ἔθεντο πρὸς θεὸν συνθήκας καὶ παλινδρομύντων ἐπὶ τὸ Σ'ατανᾶν, ᾧ βαπτι ζόμινοι ἀπετά ζαντο (Migne PG. XI. Exhort. ad Martyrium S. 586). Der Anfang dieses Textes lautet so: Ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς περὶ θεοσεβείας συνθήκαις πάλαι τοῖς κατηχονσιν ὑμᾶς, ἀπεκρίθητετό „καὶ ημεῖς λατρεύσομεν Κνρίῳ . οὗτος γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν ἐστιν“ (Ch. Sch. I. Εἰὸ Μαρτύριον Προτρεπτικὸς XVII. S. 16.)

Schon Origenes erwähnt Frage- und Antwortform bei der Taufe: (hom. in Num. 1. PG. XII. col. 603) „interrogationes et responsiones in baptismo“. Ferner bei Dionys. v. Alex. Ep. V. ad Syxtum (PG. XX. col. 654) „Quidam ex fratribus ... (qui) coetus fidelium particeps fuerat ... et interrogationes responsaque eorum audisset, ad me accessit. —“ Cyrill. v. Alex: In Ioannem VII. (PG. t LXXIV. col. 49/50) erwähnt die Fragen in Bezug auf die „ὁμολογία τῆς πὶστεως“

[7] Über diese ältesten Ritualbücher und ihre Zusammenhänge unterrichtet Fr. X. Funk: „Didascalia et Constitutiones Apostolorum“ Paderborn 1905, 2 Bde. in einer guten Einleitung! Otto Bardenhewer: Patrologia [3] Freiburg 1910, mit Verwertung der Ergebnisse Funks; schließlich P. de Puniet im Dictionnaire d'Arch. chrét. etc. II/1 S. 252 flgd.

Nach letzterem besteht das noch heute bei den Kopten und Abessiniern geltende Kirchenrecht aus Dokumenten, wenigstens d. Mehrzahl nach, welche sich eines apost. Ursprungs rühmen. Das Altertum nannten sie „canones Apostolorum“. Sie sind jedenfalls Erzeugnisse der ersten christl. Jahrhunderte. Die ersten 30 Canones sind ägypt. oder griech. Ursprungs. Bickel nannte sie „Apostol. Kirchenordnung“.

Die can. 31—61 existieren nur in der kopt. Sammlung und sind vielleicht fremden Ursprungs. Sie sind sehr ähnlich einer Sammlung, mit welcher die ägypt. Tradition den Namen des röm. Hippolytus verbindet und man nennt sie daher: „canones Hippolyti“. Achelis glaubt, daß sie in Rom entstanden sind. Sie sind dem VIII. Buch der „Constitutiones Apostolorum“ verwandt. Diese sind ein Sammelwerk aus 3 Teilen, von denen uns besonders der II. Teil = Buch 7 und der III. Teil = Buch 8, die auch über die Taufe handeln, interessieren. Aus einer Bearbeitung des VIII. B. entstanden die „Constitutiones per Hippolytum“.

Die sogen. „ägypt. Kirchenordnung“ ist eine lat. Übersetzung der obenerwähnten cap. 31.—62. der „κανόνες ἐκλλησιαστικοὶ“, die teils mit den Constitutiones per Hippol., teils mit dem l. VIII. der Const. Apostol. übereinstimmen.

Nach Funks Untersuchung entstanden die „constit. per Hippol.“ um 425 und sind die Grundlage der ägypt. Kirchenordnung. Nach Achelis u. Harnack ist letztere älter, um 300 entstanden, die „const. p. H.“ um 390. — die „canones

geltenden Ritus enthalten und ihrerseits wieder auf die uralte „διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων" zurückgehen [8], schreiben: „Εν τῷ ἀποτάσσεθαι[9], qui baptizatur, ita recitet: 'Αποτάσσομαι τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ καὶ ταῖς πομπαις αὖτοῦ καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ καί τοῖς ἀγγίλοις αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐφιυρέσεσιν αὐτοῦ καὶ πᾶσιταῖς ὑπ' αὐτὸν"[10]. Post renuntiationem vero, dum adscribit se, dicat: „κάισυντάσσομαιι τῷ χρίστῷ, καὶ πιστύω ... etc" [11]. Und die nach der Taufe erfolgende Salbung wird τὸ μύρον τῶν συνθηκῶν („sigillum pactionum" der lateinischen Übersetzung) genannt [12]. Die Constitutiones ecclesiae Aegyptiacae, die von Harnack und Achiles [13] um 300 angesetzt werden und die mit den erwähnten Constitutiones apostolicae einen unzweifelhaften Zusammenhang aufweisen, berichten [14], daß der Priester den Katechumenen bei der Hand fasse und ihn so sprechen läßt: „Renuntio tibi, satana, et omni ministerio tuo et omnibus operibus tuis." Und nach der Salbung steigt der Diakon mit ihm in das Taufbecken hinab und befiehlt ihm, den Glauben zu bekennen, wonach er noch einmal fragt, ob er das glaube und der Täufling mit „credo" antwortet [15]. Wichtig für uns ist, daß hier das Bekenntnis des Glaubens erfragt wird. Das scheint ein uralter Brauch zu sein [16]. Dagegen wird die Abrenuntiatio überall rezitiert. So ist es noch bis Johannes Chrysostomus, wenn er z. B. in einer seiner zahlreichen, beredten Homilien die Gläubigen ermahnt: Vocis illius recorderis, quam, dum sacris initiaveris, emisisti: abrenuntio tibi satanae et pompae tuae et cultui tuo [17]. Und auch er hat die Vorstellung eines Vertragsverhältnisses, wenn er, viel klarer als Origenes, mahnt: „Considera pactum, quod spopondisti (συνθήκη; ὡμολογεῖν) condicionem, qua accessisti, militiam, cui

---

Hippolyti", die inhaltlich mit der ägypt. Kirchenordnung verwandt sind, gehören nach Funk gegen das Ende d. V. s.

[8] I.—II. s. ed. Funk 1887.

[9] l. VIII. 41.

[10] Ähnlich berichtet die Abrenuntiationsformel Origenes: (hom. XII. in Num. 4 [PG. XII. col. 665]).

[11] Vgl. hol. VIII. in Exodum. (PG. XII. col. 354—355) Orig. Cyrill. Jeros.: Contr. Iul. VII. (GG. 76, col. 880).

Dionys v. Alexandr. (Epist. ad Dionys. bei Eusebius, hist. eccl. l. VII. VIII. PG. 20, col. 652).

[12] Const. Apost. VII. 2: „aqua vero symbolum mortis, unguentum autem sigillum pactionum".

[13] Harnack, Chronologie d. altchrist. Literatur, 1904, t. II. p. 507.

H. Achelis: Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechtes. I. Die Canones Hippolyti (Texte u. Untersuchungen, t. VI.) Leipzig, 1891.

[14] XVI. 10.

[15] ibidem.

[16] Siehe Anm. 6.

[17] Cateches. ad illuminandos PG. 49. S. 239.

nomen dectisti“ [18]. Die sponsio, das Taufgelöbnis, ist gleichsam ein Vertrag, der bindet, wie auch die Einschreibung in die Tabellen der Legionen eine strenge Verpflichtung nach sich zieht. Es ist bemerkenswert, um etwas vorauszunehmen, daß dieser Ausdruck, der so eigentlich der christlichen Askese des Mönchtums eigen ist, ich meine die „militia Christi“ hier in offenbarer Anlehnung an eine gebräuchliche Vorstellung der heiligen Schrift, in so klar ausgedrückter Form bei Erinnerung an das Taufgelöbnis erscheint. Bei der Mönchsprofeß wird dieser Gedanke dann vielfach erweitert, die Analogie ins Einzelne durchgeführt, indem Begriffe, welche im Heeres- und Kriegswesen eine bekannte Rolle spielen, ebenfalls auf Verhältnisse bezogen und angewandt werden, welche mit dem Mönchsleben und seinen Pflichten, besonders auch mit den Gelübden, zusammenhängen [19].

Auch Dionysios kennt die Frageform und erklärt sie so: „sicut nos servos ementes, ipsos qui venduntur, prius interrogamus an nobis servire velint: ita facit et Christus; quando debet te in servitutem capere, prius interrogat an velis illum, crudelem tyrannum dimittere et immitem, et ad foedera suscipit (καὶ συνθήκας δέχεται παρὰ σου)“ Catech. II. ad illum. PG. 49. S. 239.

Den Begriff des Vortrages beim Taufgelöbnis arbeitet am deutlichsten S. Ephrem, der Syrer († 373) heraus, wenn er schreibt: „Semel abrenuntiasti satanae et angelis eius, pactus autem es cum Christo coram multis testibus: at vide cuinam pactus sis, et ne parvipendas: Id porro noveris, quod Angeli in hora illa voces tuas et pacta tua, abrenuntiationemque tuam descripserint, et in coelis usque ad horribilem illum diem conservant“ [20].

Ephräm nennt hier das Gelübde vor der Taufe einen „Vertrag“, den der Täufling mit Christus schließt, indem er dem Satan abschwört und durch sein Bekenntnis auf die Seite des Heilandes tritt. Von den Engeln, die mit den Zeugen der feierlichen mündlichen Vertragshandlung beiwohnen, wird gleichsam eine Urkunde ausgestellt oder genauer gesagt, eine schriftl. Aufzeichnung gemacht, welche von ihnen, den Schreibern selbst, im Himmel, wie in einem Archive hinterlegt und aufbewahrt werden, um dann beim jüngsten Gerichte ihre prozessuale Wirkung als Beweisurkunde zu tun. Es ist

---

[18] „αὕτη γὰρ ἡ φωνή συκθήκη πρὸς τόν Δεσπότηνἐστι“ ibidem.

[19] Eust. v. Sebaste (Const. Monast. c. 26) „‘Ο γὰρ ἐγκαταλεγόμενος ἄρτι τάγματίτινι στρατιώτης οὐχὶ τοὺς ἐν τῷ τάγματι πρὸς τὴν οἰκίαν ἔζιν“.

Cassian. Inst. IV. 5 „... de sanctis ac piis monasterii largitionibus militiae suae stipendia percepturum“ (C.S.L. XVII. S. 51[8]) Sulpic. Sever. Dial. II. c. 11.

[20] Sermo de compunctione 3.

keine Rede davon, daß die Zeugen bei der Errichtung dieser fingierten Urkunde auch mit eine Rolle spielen, es müßten denn die Engel als in gleicher Linie mit den Zeugen stehend gedacht werden, was nicht notwendig anzunehmen ist. Im Bereiche des graeco-ägypt. Urkundenwesens war auf privaturkundlichem Gebiete ursprünglich die Syngraphophylaxurkunde herrschend, die „fast ausnahmslos vor sechs Zeugen errichtet und dann bei dem als Syngraphophylax bezeichneten Obmann der Zeugen hinterlegt" wurde[21]. In der Kaiserzeit wird diese Art der Urkundenerrichtung immer entschiedener zurückgedrängt durch die Einrichtung der staatlichen Anagraphe und der späteren βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων, die sich, wie der Name vermuten ließe, doch nicht nur auf Regelung von Besitzverhältnissen, sondern auch allgemein über Kontrakte überhaupt erstreckt[22]. In unserem Falle sind die Engel gleichsam Notare, welche im Namen der einen Partei, Gottes, die Urkunde schreiben und dann aufbewahren. Wir können also einen Vorgang wahrnehmen, der mit der öffentlichen Beurkundung privater Rechtsgeschäfte, irgendwie verglichen und in Beziehung gebracht werden kann. Aber es ist gut anzumerken, daß es sich den besonderen Umständen und den Motiven Ephräms entsprechend doch nur um eine gleichnisartige Darstellung handelt, die keineswegs ein Recht gibt oder eine feste Grundlage bietet, hier eine solche genaue und allseitige Übereinstimmung mit den im damaligen weltlichen Recht tatsächlich bestehenden urkundlichen Verhältnissen anzunehmen, daß man daraus etwa einen Schluß ziehen könnte, der schwebende Fragen entscheidet[23].

Wir werden sehen, wie Ephräms Vorstellung in den Ritus der griechischen Mönchsprofeß Wort für Wort übergegangen und eine charakteristische Erweiterung erfahren hat. Eine bloß übertragene Bedeutung schreibe ich auch dem „chirographum" bei Basilius (lib. de Sp. Sancto X. vgl. S. 51) zu, da niemals sonst von einer tatsächlichen Urkunde die Rede ist.

Als spätestes, jüngstes Zeugnis für den Taufritus und im besonderen für die Form der abrenuntiatio und der Professio fidei im

---

[21] Steinacker: „Urkundenlehre mit Ausschluß der Königs- u. Papsturkunden" S. 28.

[22] l. c. S. 34. Wenn es auch hauptsächlich auf die Besitzurk. ankam, da die βιβλιοθήκη ἐγκτήσεων nicht nur Archiv, sondern auch gleichsam Grundbuchamt ist. S. 53 wird dargestellt, wie in byzant. Zeit römische u. griech. U.Form sich vermischte, wobei letztere die Oberhand besitzt, und wie die privaten U.-Schreiber allmählich eine den tabelliones entsprechende Stellung einnehmen, wobei das staatl. Registerwesen zurückgedrängt wurde. Vgl. auch S. 79.

[23] Vgl. Steinacker l. c. S. 35/36; S. 80, 89 flgd.

Orient möchte ich noch die „Ecclesia Hierarchica" des Pseudo-Dionysius Areopagita [24] anführen. Zunächst findet auch bei Ps.-D. die „ἀποταγὴ" und „συνταγὴ" in Form von Rezitation eines eingelernten oder vorgesagten Textes statt, aber der eigentlichen abrenuntiatio geht eine allgemeine „promissio" voraus, welche erfragt wird und die in ihrer Allgemeinheit viel Ähnlichkeit mit dem allgemeinen Versprechen eines neu eintretenden Mönches hat, die Vorschriften der Regel zu beobachten: „marcher dans les règles" [25]. Der Täufling wird von seinem „ἀνάδοχος" d. i. demjenigen, der sich seiner angenommen hat, dem Priester vorgestellt und bittet „κατὰ τὴν τοῦ ἀναδόχου παράθοσιν" um Zulassung zur Taufe. Der Priester ermahnt ihn, nur mit makellosem Herzen heranzutreten, belehrt ihn über seine künftige Lebensweise und fragt ihn, ob er darnach leben wolle, worauf der Kandidat eine zustimmende Antwort gibt (καὶ προσερωτήσας, εἰ οὕτω πολιτεύσαιτο, μετὰ τὴν ὁμολογίαν, ἐπιτίθησιν αὐτῷ τῇ κεφαλῇ τὴν χεῖρα ...)

Einerseits um eine Wiederholung zu vermeiden, andererseits um die Tatsache desto kräftiger herantreten zu lassen, sei es gestattet, schon hier auf eine Analogie in der Profeßform hinzuweisen. Wir wissen, daß uns Ps.-Dionysius auch eine Profeßordnung überliefert hat. Ein Vergleich derselben mit der Taufordnung ergibt eine überraschende Übereinstimmung. Vor der Taufhandlung singt der versammelte Klerus einen Hymnus, der Priester steht am Altar, wendet sich zum „susceptor" (ἀνάδοχος) und fragt nach seinem Begehr. Es folgt nun die erwähnte Handlung, die Bezeichnung mit dem Kreuze, die Eintragung der Namen des ἀνάδοχος und Täuflings in die Matrikel und die Entkleidung. Vor der Profeß nun betet der Priester am Altare, wendet sich dann zu dem Kandidaten und fragt ihn, ob er der Welt entsagen wolle, indem er ihn über seine Pflichten belehrt. Der Mönch gelobt das alles getreulich zu halten, worauf er von dem zelebrierenden Priester mit dem hlg. Kreuze bezeichnet und tonsuriert wird unter Anrufung der drei göttlichen Personen. Daß dabei auch die Einkleidung erfolgt ist, wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, ist durch allgemeinen Gebrauch gesichert. Eine Gegenüberstellung des Profeßritus mit dem Texte der Taufprofeß soll die Sache illustrieren:

---

[24] Eccles. Hierarch: (Migne: PG. III. 393/94) c. II. (Sacramentum illustrationis, sive baptismi).

[25] Bei Schnute v. Atripe.

Taufe: (c. II. 6)	Profeß: (cap. IV.)
... καὶ τρὶς αὐτῷ ἀποταγήν μαρτυρόμευος, ὁμολογήσαντα τρὶς τοῦτο, ... κελεύει συντάζασδαι τῷ χριστῷ ...	τὴν τελειοτάτην αὐτῷ ζωὴν ὑφηγεῖται, μαρτυρορμενος, ὕτι χύὴ ...; τοῦτο ... ὁμολογήσαντος ... ὁ ἱερεὺς ...

Ohne Zweifel findet hier eine Anlehnung des Profeßritus an den Taufritus statt und daß diese Analogie dem Verfasser der eccles. hierarch. bewußt war, dafür spricht eine allgemeine Überlegung des Autors am Schlusse des VI. Kap. das „περὶ τῶν τελουμένων τάζεων" handelt: „Conclusum igitur a nobis, quod sanctae quidem initiationes sint expiatio, illuminatio, et perfectio ... Ordo autem, qui expiatur sacrorum aspectu atque communione frustatur, quod adhuc expiationi vacet. Ordo autem, cui sacrorum aspectus indulgetur, pius est populus. Ordo autem perfectus est singularium monachorum" [26]. Diese stufenweise Übereinanderreihung von Katechumenat, Taufe und Mönchsprofeß entspringt der noch zu besprechenden inneren Ähnlichkeit und der Ähnlichkeit der Aufnahmsformen in Katechumenat, Taufe und Kloster.

Der vollständig ausgebildete orientalische Taufritus liegt uns in den verschiedenen ordines des Euchologium Graecum vor [27]. Auch hier wird die Widersage zu Formen irdischer schriftlicher Rechtsgeschäfte in Beziehung gebracht. Die Form der abrenuntiatio [28] zunächst unterscheidet sich nur dadurch von der allgemein überlieferten griech.-oriental. ἀποταγὴ-Form, daß nach dreimaliger Wiederholung der vorgesagten Formel der Priester noch einmal die Frage stellt: „'Απετάζαθε τῷ Σατανᾷ.", was die Antwort auslöst: ἀπεταζάμεδα. Einen ganz entsprechenden Verlauf hat die professio fidei, die „συνταγὴ".

Wie lebendig aber die Analogie dieser „cum Christo conjunctio" mit dem Wesen eines Vertragsverhältnisses gefühlt wurde, dafür zeugen die Ansprachen, welche vor und nach der abrenuntiatio und professio fidei an den Täufling gehalten werden. Es ist, als ob in ihnen alle die Gedanken und Vorstellungen der schon erwähnten orientalischen Väter und Riten zusammengekommen wären. Die Bilder aus dem irdischen Recht sind ziemlich weit durchgeführt, so daß es den Anschein hat, als ob für die Bedeutung der hlg. Handlung kein anderer Vergleich für so günstig und anschaulich empfunden würde.

---

[26] Eccles. Hierach: c. VI. (p. 533/34) (κάθαρσις—φωτισμόν—τελείωσις).

[27] I. Goar: Euchолog. Graecorum: Venetiis 1736.

[28] Nach eindringlichen Ansprachen macht der Zelebrant die zu Taufenden aufmerksam: „βλέπετε οὖν πῶς τῷ ἐχθρῷ ἀποτάσσεσθε" „Wendet euch gegen Westen, hebt die Hände in die Höhe und s a g e t n a c h, was ich spreche: „ἀ ποτασσομαι ... etc." (S. 280).

„Instat instructionis vestrae terminus" so beginnt das uralte barberin. Manuscript v. St. Markus[28a], „et redemptionis vestrae tempus: hodie fidei vestrae chirographum Christo exposituri estis" (μέλτελε τῷ Χρισῷ τῆς πίστεως ἐκτίθεσθαι γραμματεῖον). Dieser Ausdruck könnte den Anschein erwecken, als hätten die Täuflinge eine wirkliche Urkunde ausgestellt und unterfertigt, wenn nicht alsbald eine Erläuterung der Begriffe eine wörtliche Auslegung unmöglich macht. „Papyrus, attramentum et calamus conscientia vestra, lingua, habitus erit. Videte ergo, qua ratione professionem hanc estis subsignaturi" (χάρτης καὶ μελάνη καὶ κάλαμος γίνεται ὑμῶν ἡ συνείδησις, ἡ γλῶττα καὶ τὸ χῆμα . βλέπετε οὖν πῶς τὴν ὁμολογίαν χειρογράφητε) Das Material, auf das geschrieben wird und das als immerdauerndes Zeugnis der eingegangenen Verpflichtung erhalten bleibt und jederzeit vorgewiesen werden kann, ist im irdischen Recht die χάρτης d. i. der Papyrus, im übertragenen, übernatürlichen Sinne das Gewissen, der Schreibstoff, welcher den Vertrag allen sichtbar macht, die Zunge, der Griffel die ganze feierliche Handlung und die demütige Haltung, mit welcher das Gelöbnis gesprochen wird. — Dann wird der Vergleich verschoben und die himmlischen Heerscharen werden als Notare des Herrn tätig gesehen, wie bei S. Ephräm. „Angeli et Archangeli, verba vestra invisibiliter scribunt, inclinant e caelis Cherubim et Seraphim, vestra pacta pollicitaque suscepturi, et Domino illa praesenturi" (Ἀγγελδι καὶ Ἀρχάγγελοι ἀοράτως τὰς ὑμετέρας φωνὰς ἀπογράφουσιν, τὰ Χερουβιμ... ἵνα δέζωνται ὑμῶν τὰς συνθήκας καὶ προσκομίσωσι τῷ Δεσπότῃ.) (J. Goar, l. c. 279/280.)

Aber damit ist das Vergleichsmaterial aus dem bestehenden Urkundenwesen noch keineswegs erschöpft. Auch das Testament wird als Mittel der Veranschaulichung herangezogen. Es stirbt ja der Täufling der Sünde und der Welt und wird zu einem neuen Leben wiedergeboren. „Testamentum componunt morituri et alium possessionum suarum haeredem relinquunt. Et vos crastina nocte morituri estis peccato: nunc vero testamini et renunciatio vestra testamentum est et peccati haeredem diabolum scribitis" (οἱ μελλοντες ἀποθνήσκειν διατίθονται καὶ γφάφουσιν τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς ἄλλον κληρονόμον... ποιεῖτε διαθήκην τὴν ἀπόταζιν νῦν διατίθεσθε καὶ ποιεῖτε διαθήκην τὴν ἀπόταζιν, καὶ γράφετε τὸν κληρονόμον τῆς ἁμαρτίας τὸν διάβολον). (J. Goar, l. c. 279.)

[28a] J. Goar, l. c. S. 279. Ioannes Morinus: Commentarius de S. Ecclesiae ordinationibus, sec. Antiquos et Recentiores latinos, Graecos, Syros et Babylonicos. Antwerp. 1695 nennt den griech. Ritus des barber. Ms. (Biblioth. d. Karl Franc. Barberinus) „ex antiquissimo octingentorum annorum codice litteris majoribus et uncialibus integre scripto decerptus" (S. 52).

In der Ansprache nach erfolgter abrenuntiatio aber taucht wieder eine neue urkundliche Vorstellung auf in dem „γραμμάτιον", welches Gott mit dem Schwure übergeben wurde. „Ecce renunciastis diabolo et Christo conjuncti estis. Completae sunt tabulae (τὸ γραμματιον ἐπληρώθη) Dominus ipse in coelis illas tenet. Respicite pacta (βλέπετε τὰς συνδήκας) tabulas vobis has custodite: in die namque judicii publice sunt proferendae. Ne circa summam totam aberretis, de qua foenus etiam exigetur" [29].

Aus der ganzen hier herangezogenen Überlieferung und ganz besonders aus dem griechischen Euchologium, das aber seinerseits auf uralter Kirchenväterüberlieferung beruht, erhellt klar und deutlich, wie innig schon jene Vorstellungen aus dem Vertrags- und Urkundenwesen des weltlichen byzantinischen oder hellenistisch-spätrömischen Rechtes in die geistige Sphäre des Traditionsaktes des Täuflings an Christus eingedrungen sind und mit diesen verknüpft werden. Die Kirche ist eben nicht nur eine übersinnliche unsichtbare Idee, sondern eine sichtbare Gemeinschaft von Menschen, welche zu Gott und gegenseitig zueinander durch den Akt der Widersage und durch die Taufe in neue Verhältnisse treten, die neben ihrer inneren Wirkung doch auch sichtbare Wirkung haben müssen. Die Taufe und abrenuntiatio war zu häufig und zu allgemeiner Natur, als daß dabei tatsächlich wirkliche Urkunden hätten ausgestellt werden können, die Rolle aber, welche die Urkunde im praktischen Leben spielte, zu bedeutend, und die rechtlichen Wirkungen denen der Taufe zu analog, als daß sie nicht als das geeigneteste Verbildlichungsmittel hoher Ideen erkannt worden wäre.

Werfen wir nun, nachdem wir die Praxis des Orients zu erkennen gesucht haben, einen Blick auf das Abendland. Die erste Kunde über Ritualformen der Taufe finden wir bei Tertullian [30]. Daß auch schon bei ihm die abrenuntiatio und professio fidei begegnen, beweist, daß diese beiden Verbalakte vor der Taufe uralt sein müssen und wir sind geneigt, der Meinung des hlg. Basilius beizupflichten, der die abrenuntiatio auf apostol. Tradition zurückführt [31] und dem hlg. Hieronymus zuzustimmen, der die professio fidei, welche der Taufe vorangeht, im 1. Tim. 6 ausgedrückt findet, wo es heißt:

---

[29] Ibidem.

[30] Iustinus Martyr (II. Jhdt.), der sowohl als Zeuge des Morgenlandes als des Abendlandes gelten kann, erwähnt die „abrenuntiatio" Apol. I. c. 40; 9; Dialog. c. Teyphone, c. 121 (Otto: Iustini ... opera, p. 135, 428—429. In Corp. Apolog. christ. saec. II., Jena 1876 tom. I bzw. tom. II.).

[31] Lib. de Spir. S. c. 27 (Migne PG. XXXII.).

„Apprehende vitam aeternam, in qua vocatus es, confessus bonam confessionem coram multis testibus". Die „bona confessio", so sagt der große lateinische Kirchenlehrer [32], bestehe in der abrenuntiatio, welche vor sich gehe: „coram multis testibus, coram sacerdotibus, vel ministris, virtutibusque coelestibus". Wer erkennt darin nicht die Gleichheit der Gedanken des Orientes und des Okzidentes.

Im Geiste des Tertullian und der Kirchendisziplin seiner Zeit, sind abrenuntiatio und professio fidei zwei sich entsprechende Akte u. zw. Verträge, welche schwere Verpflichtungen nach sich ziehen. „Pactus es renuntiare ipsi (sc. diabolo) et pompae et angelis eius. Convenit inter vos de isto. Haec erit amicitia observatione sponsionis, ne quid eius postea resumas ex his, quae eieresti, quae illi reddidisti" [33].

Also ein Vertrag ist zwischen Gott und dem Täufling geschlossen und dieser Pakt wird „sponsio" genannt [34]. „Sponsio" ist der terminus technicus für den Stipulationsvertrag, jenem reinen Formalkontrakt, der ursprünglich nur mit der Formel: „spondesne - spondeo" geschlossen wurde, später aber, besonders nach der Bestimmung Leos a. 469 (C. J. 8, 98, 14.) mit irgendwelchen Worten zustande kam. Welche Folgerungen daran zu knüpfen und welche abzulehnen sind, davon wird noch die Rede sein [35]. Die abrenuntiatio fand nach Tertullian unmittelbar vor der Taufhandlung „sub antistitis manu" statt [36]. Die Formel scheint schon damals ziemlich fest gewesen zu sein und unterschied sich nicht wesentlich von jener, welche im Oriente im Gebrauche war. — Die „professio fidei" fand in Form von Antwort auf eine oder mehrere nicht näher erwähnten Fragen statt. „In sacramenti verba respondimus" [37], „anima enim non lavatione sed responsione sancitur" [38], „(christianus) fidei pactionem interrogatione obsignat [39], atque ita deinde opimate dominici corporis vescitur", „Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in Sacramenti verba respondimus" [40].

Aus Tertullian geht also unzweifelhaft hervor, daß die professio

---

[32] S. Martène: l. c. S. 180.

[33] De anima c. XXXV.

[34] Vgl. De baptismo: c. VI. „sponsio salutis".

[35] Vgl. S. 107.

[36] De corona mil. c. III. (PL. col. 79). De spectaculis IV.

[37] Ad martyres c. III. (PL. t. I. col. 624).

[38] De carnis resurrect. c. 48. (C.S.L. 47², p. 100).

[39] De pudicitia c. IX.

[40] Ad martyr. c. III. (PL. I. col. 624). yl. de corona m. c. III. Vgl. noch: De anima et illius origine l. III. cap. IX. 12. (PL. 44, col. 517). Die Kinder sollen vom 7. Lebensjahr an selbst die Gelübde ablegen: „pro se ipsi ad interrogata respondent".

fidei in Form von Frage und Antwort vor sich gegangen ist, welche gleichsam einen Vertrag erzeugen, ähnlich wie der Soldat sich durch seinen Eid zur Fahne verpflichtet. Es ist nicht sicher, ob auch die abrenuntiatio in dieser Form stattfand. Wenn auch hier eine Übereinstimmung mit dem griechischen Ritus vorhanden war, wäre dies nicht anzunehmen. Doch scheint der Gebrauch des juristischen Ausdruckes „sponsio" auf die abrenuntiatio eine Frage- und Antwortform zu postulieren, da man kaum annehmen kann, daß die Bedeutung dieses terminus um 200 schon so verblichen war, daß auch ein anderer Verbalkontrakt damit bezeichnet werden kann. — Sicher ist, daß nicht zu lange später bei der abrenuntiatio die Form der Frage und Antwort verwendet wurde und darauf jene Idee des Paktums bezogen wird. Was in der Folgezeit als eigentlicher Ausdruck der monastischen Askese bezeichnet werden muß, nämlich der Begriff der „abrenuntiatio saeculi", ist bei Tertullian [41] und dann besonders bei Cyprian [42] auch der geistige Inhalt des Taufaktes.

Cyprian war um 200 in Afrika geboren und hatte gleich Tertullian die Laufbahn eines Rechtsgelehrten, Rhetors, eingeschlagen und als solcher in Karthago reichen Ruhm geerntet. Er wurde 246 getauft und schon 2 Jahre später zum Bischof von Karthago erwählt, als welcher er im Jahre 258, verbannt von seinem bischöflichen Sitze, als glorreicher Märtyrer starb [43]. Aus seinen Werken erkennt man, daß in der nordafrikanischen Kirche die Handlung der Taufe ebenso vor sich ging, wie es etwa Origenes oder die constitutiones apostolicae aus dem Orient berichten; Vorstellung beim Kirchenvorstand durch den fidejussor, abrenuntiatio, professio fidei, Gebet über den Täufling, Handauflegung und Bezeichnung mit dem hl. Kreuze sind bei ihm erwähnt [44]. Klar berichtet Cyprian, daß die professio fidei durch Frage und Antwort zu erfolgen hat. Daraus, daß der abrenuntiatio nicht dieselbe Form unterlegt wird, darf keineswegs geschlossen werden, daß sie in anderer Weise stattgefunden hat; denn Cyprian hat einen ganz besonderen Grund, gerade von dem Inhalt des Glaubensbekenntnisses zu sprechen, weil er den Häretikern beweisen will, daß sie sich keineswegs auf Gebrauch derselben Glaubensformel berufen dürfen, sondern sich dabei notwendig in Widersprüche verwickeln müssen. Die betreffende Stelle ep 69. cap. 7 [45],

[41] Tertull. Ad martyres II. (PL. I. col. 622).

[42] Cyprian. „de lapsis" VIII.; Ad Fortunatum de exhortatione martyrii c. VII.; De bono patientiae XII.; De dono orat. XIX.; Epist. XIII. 5. etc. (PL. tom.

[43] Bardenhewer: Patrologie: S. 168.

[44] Ep. 73. c. 9. (C.S.L. III. S. 785).

[45] C.S.L. III. S. 756.

der eine Stelle im 70. Briefe, Kap. 2 [46] entspricht, lautet: „Quod si aliquis illud opponit, ut dicat ... eundem (esse) spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat quisque hoc opponendum putat primum non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. nam cum dicunt credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, mentiuntur interrogatione, quando non habent ecclesiam." An einer anderen Stelle [47] wird Glaubensbekenntnis und Renuntiatio zusammengefaßt als „transgressio ad Christum" bezeichnet ... „mundus ipse contemnitur, cuius pompis et deliciis jam tum renuntiavimus, cum meliore transgressu ad Deum venimus." Wahrscheinlich wird also auch die abrenuntiatio in Frage und Antwort vor sich gegangen sein.

Wenn das auch bei Cyprian noch nicht so klar und unzweifelhaft festzustellen ist, so sind wir über die Gewohnheit der späteren Zeit umso besser aufgeklärt. In dem Buche „de sacramentis" l. I. c. 2, das, wenn nicht von Ambrosius [48] selbst, so doch aus seiner Umgebung stammt, erinnert der Autor den Leser an sein Taufversprechen: „Quando te interrogavit, abrenuntias diabolo et operibus eius? quid respondisti? Abrenuntio. Abrenuntias saeculo et operibus eius? quid respondisti? Abrenuntio. Memor esto cautionis tuae" [49].

---

[46] C.S.L. III. S. 768.

[47] De habitu virginum. VII. PL. IV. S. 446.

[48] Dictionnaire d'Archéologie etc. t. c. S. 319. Es ist dem Ambrosian. „De mysteriis" nahe verwandt.

[49] cautio: C. kann verschiedene Bedeutung haben. 1. stipulatio; 2. ein Schuldschein. In diesem Sinne wird auch „epistola" u. „chirographum" verwendet. Also „cautiones debitorum" im Pandektenrecht sind Beweisurkunden; 3. Stipulationsurkunde entsprechend den zwei angeführten Bedeutungen, Sicherung des Rechts (stipulatio) u. Sicherung des Beweises (Schuldschein). Wenn auch für Stipulationsurk. manchmal allgemeine Bezeichnungen wie epistola, litterae, instrumentum, scriptura verwendet werden, so ist doch „cautio" der terminus technicus dafür; 4. Quittung (darüber vgl. Gneist: Die formellen Verträge, Berlin 1845 S. 231 flgd.). Die Vieldeutigkeit des Wortes cautio hindert sehr eine eindeutige Erklärung seines augenblicklichen Gebrauches. In dieser ersten Stelle liegt die Bedeutung „stipulatio" am nächsten; denn es wird offenbar das in Frage- und Antwortform gegebene Versprechen cautio genannt. Aber daß diese Auslegung nicht ganz zutrifft, beweist die nächste Stelle. Hier wird cautio gleichbedeutend mit chirographum gebraucht und die promissio gleichsam als Objekt der Schuld hingestellt, über das der Schuldschein ausgestellt ist, als Beweis. Sonst schuldet ein Schuldner seinem Gläubiger Geld, der Christ schuldet Christus sein Versprechen. Dieser Gedanke findet auch Ausdruck in folgender Stelle des Buches: „de sacramentis" l. I. c. II. 8 (PL. 16, S. 420) „Ergo abrenuntiasti mundo, abrenuntiasti saeculo, esto sollicitus. Qui pecuniam debet, semper cautionem suam considerat (Schuldschein): et tu qui f i d e m d e b e s

Und der angedeutete Vergleich mit einem schriftlichen Instrument, — denn „cautio" bedeutet technisch „Schuldurkunde" — das der Mensch mit seiner Widersage an den Satan ausstellt, wird noch weiter in demselben Kapitel ausgeführt: „Renuntiasti diabolo et operibus eius, mundo et luxuriae eius ac voluptatibus. Memor esto sermonis tui et numquam tibi excidat tuae series cautionis. Si chirographum homini dederis, teneris obstrictus, et reluctantem te foenerator astringit. Si recusas, vadis ad Iudicem, atque illic tua cautione convinceris. Ubi promiseras considera, vel quibus promiseris. Levitam vidisti, sed minister est Christi, ergo chirographum tuum tenetur, non in terra, sed in coelis." Wie nahe verwandt ist nicht dieser Gedankengang den Ideen, welche Ephrem, der Syrer, oder das griechische Euchologium ausdrücken. „Vide, cuinam pactus sis" sagt Ephrem, Ambrosius [50]: „considera, quibus promiseris", „Angeli ... pacta tua in coelis conservant ..." heißt es bei dem Syrer [51], „chirographum tuum in coelis tenetur" bei Ambrosius [50]. Das ist ein Beispiel dafür, wie gleiche Ideen und Vorstellungen sogar gleiche Worte zeugen, es müßte denn sein, daß ein direkter, orientalischer Einfluß mithereinspielt, was nicht ausgeschlossen ist; denn wir finden den Namen des großen Mailänder Bischofs ja auch mit dem orientalischen Mönchtum und dessen Verpflanzung ins Abendland verquickt [52]. Für unsere Kenntnis von der spätrömischen Urkunde aber sehen wir die Tatsache bestätigt, daß im IV. Jhdt. der mündliche Stipulationsvertrag nicht

---

Christo, fidem serva, quae multo pretiosior quam pecunia est. Fides enim aeternum patrimonium est, pecunia temporale. Et tu ergo semper recordare quid promiseris; et eris cautior. Si teneas promissionem tuam, tenebis et cautionem tuam". Es ist also nicht etwa die promissio selbst als cautio bezeichnet, auch nicht, so scheint mir, eine Urkunde über die promissio, sondern die promissio ist das Objekt der Schuld, wie pecunia das Objekt der temporalen Schuld. Man darf sich also durch ihre Erwähnung der promissio und ihrer Zusammenstellung mit der cautio nicht verführen lassen, zu meinen, daß dem Autor des Werkes „de sacramentis" um 400 noch eine mündliche stipulatio, der Formalvertrag, geläufig war, die ganze Stelle zeigt meiner Meinung nach das gerade Gegenteil. Die Gleichsetzung seiner cautio mit chirographum und der fides mit einer Geldschuld lassen schließen, daß er eine Urkunde u. zw. einen einfachen Schuldschein vor Augen hat.

[50] Besser „ductor libri de sacramentis", wenn diese auch häufig geradezu s. Ambr. abgeschrieben hat (de mysteriis). Wie nahe der Autor dieses Werkes „de sacramentis" dem Ambr. stand, geht auch aus dieser Stelle hervor; denn bei Ambr. (Expos. Evang. sec. Luc. l. X. 35; PL. 15, S. 1802) steht nach dem Hinweis auf die abrenuntiatio: „Quam gravia vincula promittere Deo et non solvere! delius est, inquit, non vovere te, quam vovere et non reddere. Major est contractus fidei, quam pecuniae. Redde promissum, dum in hoc corpore es, priusquam veniat exactor, et mittat te in carcerem".

[51] Vgl. Anm. 20.

[52] Siehe Spreitzenhofer; Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien, Wien 1894 S. 6 flgd.

mehr bekannt und in Übung war; denn der Autor erläutert die Verpflichtung der abrenuntiatio nicht mit der aus einem Verbalkontrakt entspringenden Obligation, was doch am nächsten gelegen wäre, sondern nimmt seinen Vergleich nur aus dem Gebiete der Urkunde. Aber keineswegs ausschließlich. Daß der ganze Akt der abrenuntiatio als eine Art Vertrag betrachtet wurde, dafür zeugt Comm. in Evang. Matth. l. I. c. IV. (Migne, PL. 26, S. 38): „Quidam coactius disserunt, in Baptismate singulos pactum inire cum diabolo, et dicere: Renuntio tibi ... Si ergo servaverimus pactum, benevoli et consentientes sumus adversario nostro ... Sin quidquam transgressi fuerimus eorum, quae diabolo spoponderamus, trademur judici ... et mittemur in carcerem." Daraus erkennt man, in wie sehr übertragenem Sinne das Wort „pactum" manchmal gebraucht wird.

Dieser Begriff eines Vertrages wird von Hieronymus in den Akt der promissio fidei verlegt [53]. „Vide et in mysteriis primum renunciamus ei, qui in Occidente est, nobisque moritur cum peccatis, et sic versi ad Orientem, pactum inimus cum Sole justitiae, et ei nos servituros esse promittimus." Und noch inniger wird die rechtliche Vorstellung mit dem durch Frage und Antwort erfolgenden Taufgelöbnis bei Eligius Noviomensis verknüpft, der folgendermaßen an das Taufversprechen erinnert: „Mementote, quia tunc pactum cum Deo fecistis. atque abrenuntiatione vos diabolo et omnibus operibus eius in ipso baptismi sacramento promisistis. Qui potuit tum, ipse per se et pro se haec respondit. Qui vero non potuit, fideiussor pro eo ad eius vicem ista Deo promisit, ille scilicet qui eum de sacro fonte suscepit" [54].

Am interessantesten wohl führt den Vergleich der abrenuntiatio mit dem weltlichen Urkundenwesen etwas später Caesarius, der berühmte Bischof von Arles, durch: „Consideret ergo unusquisque sicut jam dictum est, quod in baptismi sacramento promisit. Et quia pactum cum Domino fecit, videat si id nulla ex parte violavit. Quando enim interrogatus est, abrenuncias diabolo, pompis et operibus eius? Tunc sacerdos subscribendum pactum obtulit. Quando autem respondit, abrenuntio, tunc subscripsit" [55].

Caesarius stellt sich hier die abrenuntiatio ganz als einen Vertrag vor, den der Mensch mit Gott mit Hilfe einer Urkunde schließt. Das Versprechen, welches der Täufling mit den der Frage korrespondierenden Worten gibt, stellt er in rechtlicher Wirkung gleich einem durch Urkunde geschlossenen Vertrag. Die römische stipulatio hat

[53] Hieronymus; ep. XXIV.
[54] Eligius v. Noyon + 659. Migne PL. 87.
[55] Sermo 264, in Appendice tom. V. Oper. S. August.

der Bischof von Arles dabei nicht im Auge. Diese war ja längst nicht mehr im Gebrauch [56] und er sähe sich auch sonst gar nicht veranlaßt, die Vertragsform mit Urkunde zu Hilfe zu nehmen, wenn er seine Vorstellung erläutern will. Aber er ist sich klar bewußt und will dieses Bewußtsein auch bei seinen Lesern erwecken, daß diese feierliche Frage und Antwort keine nur formellen Handlungen sind, sondern dieselbe rechtliche Bedeutung, übersetzt ins Übernatürliche, haben, wie eine vom Notar vorgelegte und von der Partei unterzeichnete Vertragsurkunde, auf Grund deren der vertragschließende Teil zur Verantwortung gezogen und gerichtlich verfolgt werden kann. Dieser Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit und gerichtlichen Verfolgbarkeit ist überhaupt in allen diesen Vergleichen das tertium comparationis, für das gerade das weltliche Urkundenwesen genug und treffendes Vergleichsmaterial bot.

Wie diese Vorstellung, in der Taufe und besonders in der abrenuntiatio einen rechtsgültigen Vertrag zu sehen, auch weiterhin wirksam bleibt, zeigen Stellen aus Bonifacius, aus Pirminus und Konzilsbeschlüsse deutlich genug [57].

Wenn man nun ein Resultat aus diesen Untersuchungen ziehen will, so sehen wir uns folgendem Tatsachenbestande gegenübergestellt:

Im Orient besteht für die abrenuntiatio und professio fidei bis

---

[56] So nach Steinacker, l. c. S. 85. Interessant ist es auch, daß die Stelle mitbeweist, daß nicht die Begebung, die traditio cartae die rechtl. Handhabung vollzog, sondern die Unterschrift. Vgl. über die Frage der traditio cartae Steinacker, l. c. S. 80 flgd.

[57] Bei Mabillon: Analecta tom. IV. (S. 577) (Lutetiae Paris. 1735). „Fratres, ad memoriam vestram reducimus, quale pactum in ipso baptisterio cum Deo fecimus, v. g. cum interrogati singuli nomen nostrum a sacerdote fuimus, quomodo diceremur, respondisti autem tu, si jam poteras respondere, aut certe qui pro te fidem fecit ... et dixit Ioannes dicitur, aut aliud nomen. Et interrogavit sacerdos, Iohannes, abrenuntias diabolo et omnibus operibus eius et omnibus pompis eius? Respondisti abrenuntio. „Ecce pactio qualis et promissio vel confessio vestra apud Dominum tenetur." Es wäre interessant, festzustellen, ob und in wie weit die Vorstellung des germanischen Treueides in die Abrenuntiatio eindrang.

Vgl. auch Hilarius († 366/67) in Matth. c. V. „Venturi ad Baptismum prius confitentur credere se in Dei Filio ... et huic professionis Sacramento fides redditur. Atque ut hanc verborum sponsionem quaedam rerum ipsarum veritas consequatur ... quadam Domino compassionis societate junguntur."

In psalm. XIV. „Et quia in regenerationis nostrae nativitate in haec Sacramento juramus, renuntiantes diabolo, saeculo, peccatis, cum interrogantibus respondemus." Obwohl die „verborum sponsio" stark an die „verborum obligatio" der stipulatio erinnert, möchte ich es hier doch für einen allgemeinen Ausdruck für promissio oder juramentum halten, wofür auch die zweite Stelle zu sprechen scheint.

ins IV. s. und darüber hinaus die Form einer einfachen subjektiven Rezitation eines vorgelegten Textes. Der griechische Begriff für diese zwei Akte ist den termini des Kriegsdienstes entlehnt, indem ganz allgemein die Abschwörung als „Austreten aus der Schlachtreihe" „ἀποτάγη", die professio fidei als „Eintreten in eine Schlachtreihe" „συντάγη" bezeichnet wird. Eine Frage- und Antwortform trat uns schon bei Origenes, dann in dem Taufritus des Pseudo-Dionysius entgegen und in dem späteren griechischen Rituale, aber in letzteren zwei Dokumenten nicht in enger Verknüpfung mit den rezitativen Akten der abrenuntiatio und professio selbst, sondern im ersten Fall gleichsam als eine letzte Prüfung des guten Willens des Katechumenen, die Gebote zu halten, im letzteren Fall als ganz nebensächliche Konstatierung einer schon vollzogenen Handlung.

Das Abendland unterrichtet uns bei weitem nicht so genau über die rituellen Vorgänge bei der Taufe, doch gibt uns die Zusammenfassung aller diesbezüglichen Stellen mit ziemlicher Gewißheit ein Bild von Formen, welche den im Orient gebräuchlichen entsprechen.

Im Oriente tritt neben der Vorstellung eines Kriegsdienstes, in den der Täufling eintritt, schon in frühester Zeit die Idee auf, daß der Mensch durch jene mündlichen Akte einen Vertrag mit Christus schließt, dem im übernatürlichen Sinne dieselben rechtlichen Folgen zugeschrieben werden, wie einer Verpflichtung durch Urkunde auf dem Gebiete des weltlichen Rechts. Dieselbe Beobachtung stellen wir fürs Abendland fest.

Es tritt nun an uns die Frage heran, ob die Auffassung der abrenuntiatio als rechtsgültiger Vertrag mit ihrer äußeren Form zusammenhängt und ob diese mit den weltlichen Rechtsverhältnissen in Beziehung steht.

Im römischen Rechte gibt es eine wenigstens bis zum III. Jhdt. nach Christus übliche Form des mündlichen Formalkontraktes, welche darin besteht, daß die eine der vertragschließenden Parteien auf eine an sie gerichtete, formelle Frage mit Worten zustimmend antwortete, welche durch die Fragen gegeben sind. Es ist die sponsio oder stipulatio, deren ursprünglich strikte Fassung (spondesne — spondeo, promittisne — promitto) später gelockert wurde, bis endlich eine rein theoretische Bestimmung Leos (C. I. 8, 38, 14) ihre vollständige Auflösung dokumentierte.

Wenn nachgewiesen werden kann, daß im Bereiche der kirchlichen Disziplin wirklich einmal, sagen wir, um Steinackers wohlbegründete Anschauung vom Verschwinden der praktischen stipulatio im Laufe der ersten Hälfte des III. Jhdts. zu berücksichtigen, vor dem III. Jhdt. oder am Anfang desselben, die sponsio als Vertrag

wenigstens in der analog rechtlichen Auffassung bestanden hat, so könnte man a priori als Folge annehmen, daß diese Form eines Verbalvertrages im vollen Umfang erhalten geblieben ist; denn da eine Urkunde nicht eintreten konnte, weil ja immer der eine der vertragschließenden Teile Gott ist, hätte die stipulatio im kirchlichen Bereiche auch nicht die Entwicklung mitmachen können, wie sie Steinacker (S. 85) schildert. Freilich müßte zugegeben werden, daß auch hier der Zusammenhang mit der alten Stipulation nach und nach verloren gegangen ist bei festem Bestand ihres Wesens, nämlich: 1. der Form der Frage und Antwort, 2. der rechtlichen Wirkung als Formalkontrakt.

Nun spielen religiös-verbindliche Akte, welche in Form von Frage und Antwort stattfinden, im Bereiche der kirchlichen Disziplin bestimmt eine sehr große Rolle; es würde eine lange Reihe werden, wollte man alle jene feierlichen Akte aufzählen. Ich erinnere außer der Taufe an die Eheschließung, die Priesterweihe, die Abt- und Bischofsweihe wenigstens in ihren älteren Formen usw. Es würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, jeden einzelnen dieser rein als Problem aufgeworfenen Fälle bis auf ihren Ursprung hinab zu untersuchen und es würde oft schwer zu entscheiden sein, ob es sich im einzelnen Falle um eine ursprüngliche Anwendung des römischen Verbalkontraktes handelt oder ob etwa eine Parallelbildung vorliegt, wie sie Mitteis für das römische Verlöbnis statuieren will [58]. Hier interessiert uns vor allem die mündliche promissio bei der Taufe.

Da fällt denn gleich von vornherein auf, daß die Frageform dieser promissio, wenigstens was den zweiten Teil des Gelöbnisses, die professio fidei, angeht, im Orient nicht später als im Okzident auftritt, in den Kreisen der griechischen Kirchenschriftsteller ebenso früh gefunden wird wie bei den lateinischen Kirchenschriftstellern, etwa gleichzeitig bei Origenes und Tertullian. Daraus folgt, daß ein lateinischer Einfluß nicht angenommen werden kann, sondern beide auf einer gemeinsamen Überlieferung beruhen müssen. Auf die Quellen dieser gemeinsamen Tradition weist schon der Presbyter Ammonius hin, wenn er sagt, daß die Form der Frage und Antwort sich auf biblischen Gebrauch gründet [59]. Er hat dabei wohl die Stelle im Auge, wo der Heiland an Petrus die dreimalige feierliche Frage, ob er ihn liebe, richtet [60]. Vielleicht ist schon

[58] Mitteis: Röm. Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians (Leipzig 1908) I. S. 267, 271.

[59] Am. in Ioannem c. XXI. PG. t. 85, col. 1522. Ebenso Cyrillus v. Alexandr. In Ioan. XII. PG. 74, col. 750.

[60] Joh. 21, 15—17.

bei Plinius im berühmten Christenbriefe die abrenunciatio angedeutet: „seque sacramento obstringere, ne furta, ne latrocinia committeret etc.". Harnack „Gemeindegottesdienst", S. 228 nennt diese Bemerkung zu unbestimmt, als daß man sich etwas Bestimmtes dahinter denken könnte. Aber auch sonst tritt uns die Frage nach dem Glauben in den Evangelien bei allen möglichen Gelegenheiten entgegen, besonders wenn es sich um Heilungen von Kranken handelt. Und mit einer tödlichen Krankheit und deren Heilung, mit dem Tode und einer Auferweckung zu neuem Leben, wurde der Seelenzustand vor der Taufe und die Taufe von jeher verglichen. Die historische Grundlage und Entwicklung der Frage- und Antwortform des Abrenuntiationsritus ist also klar. Wenn man nun das Augenmerk auf die Verbindung dieser aus der Natur der Sache erklärbaren Formen mit den Formen des weltlichen Vertragsrechtes richtet, so ist zunächst auch in diesem Punkte manches Gemeinsame in der Auffassung des Orients und Okzidents festzustellen. Sowohl bei Origines als bei Tertullian dringt eine Vorstellung des weltlichen bestehenden Rechtes in diese religiöse Handlung ein. Beide Schriftsteller sehen in der professio fidei einen Vertrag mit Christus. Aber während er Origines allgemein als συνθήκη bezeichnet wird, was ungefähr dem allgemeinen lateinischen „pactum" entspricht, wendet Tertullian den terminus „sponsio" an, d. i. den terminus technicus für den Verbalkontrakt. Ist daraus der Schluß gestattet, daß die stipulatio wirklich in den Gebrauch der Kirche übergegangen ist, u. zw. in noch lebendiger rechtlicher Auffassung? Man muß da sehr vorsichtig sein. Tertullian war ein Rechtsgelehrter und Rechtskenner. Infolge äußerer Ähnlichkeit beider Akten kann ihm die Heranziehung der römischen sponsio nahe gelegen sein, ohne daß dieser theoretische Vergleich praktische Bedeutung gehabt haben muß. In der Theorie kennt man ja die stipulatio als wirklichen Formalkontrakt bis ins V. Jhdt., wo sie sicher praktisch schon dem reinen Consensualvertrag oder der Urkunde gewichen war. Man muß auch bemerken, daß bei Cyprian der Begriff sponsio oder stipulatio nicht begegnet. Woher aber dann die spätere Frage- und Antwortform bei der abrogatio diaboli? Vor allem kann das eine Analogie nach der Form der professio fidei gewesen sein. Man darf nicht vergessen, daß das Katechumenat, die Lehr- und Lernzeit, immer mehr an Bedeutung verlor, je mehr ungebildete Elemente (Ausbreitung der Kindertaufe) in die Kirche aufgenommen wurden, so daß einerseits die Prüfungsform des Katechumenates, welche natürlicher Weise die Form der Frage und Antwort war, näher zum Taufakt rückte, andererseits das Auswendiglernen der Formel vermieden wurde. Schließlich muß

man auch den rein praktischen Vorteil einer rascheren Erledigung in Betracht ziehen und bedenken, daß bei der großen Menge der Bekehrten und der Taufen nach und nach ein verkürztes Verfahren gesucht wurde. Wenn das Katechumenat so einschrumpfte, warum sollten dieselben Kräfte nicht auch eine Vereinfachung der Taufzeremonien bewirken?

An ein Einwirken der alten Stipulation ist kaum zu denken, da sie im weltlichen Rechtsleben schon im III. Jhdt. keine lebendige Rolle mehr gespielt zu haben scheint. Daher kommt es auch, daß die lateinischen Kirchenlehrer, wenn sie das weltliche Rechtsleben zum Vergleiche sakraler Akte heranziehen, nicht mehr zum Verbalkontrakt ihre Zuflucht nehmen, sondern zum Urkundenwesen.

Durch die Taufe wird der Mensch innerlich umgewandelt, mit dem Untertauchen in das geweihte Wasser stirbt der alte Mensch und tritt als neues Wesen aus dem „fons sacer" heraus. Aber mit Vernichtung des Prinzipes des Bösen, der Erbsünde in ihm und seiner Erhöhung zum Kinde Gottes, sind die Folgen der Sünde nicht erloschen. Aus einer Schlachtreihe tritt er nun nicht in ein Reich des Friedens und der Ruhe, sondern in eine andere Schlachtreihe, in welcher er, angetan mit der „lorica fidei" und der „galea salutis", mit den „arma justitiae" als Kämpfer, Soldat in Christi Heer streiten muß, um zu einer immer innigeren und unzertrennlichen Vereinigung mit der persönlichen Wahrheit und Schönheit und Güte zu gelangen. Je tiefer der Mensch in diesem Streben gründet, je greifbarer und unmittelbarer er jene erhabendsten, ganz geistigen und fleischfremden Ideen auffaßt, und einer dem inneren Seelenstreben angepaßten praktischen äußeren Lebensführung zu warmem Ausdruck bringt, desto offensichtlicher und notwendiger sondert sich sein Lebensweg von dem der übrigen Menschen, auf welche jene Ideen nicht so intensiv, so umwandelnd wirken. So ist die Taufe das „initium vitae in spiritu et veritate", der „φωτισμὸς" steht am Anfang des Weges der „τελειοτάτη", der Vollkommenheit und Vollendung [61].

Wenn nun der mit der Gnade ausgestattete Mensch mit einem nur auf Vereinigung mit Gott gerichteten Willen allem Irdischen entsagt und auch die höchsten Fähigkeiten seiner Seele, seinen eigenen Willen, jenem erhebendsten und idealsten Ziele unterordnet, sich seiner selbst begibt, um die Hindernisse, welche ihm seine Menschlichkeit in den Weg legt, desto leichter zu überwinden und dem reinen Geiste folgen zu können, so sieht man unschwer in diesem

[61] Vgl. Basil. Reg. fus. tract. Interr. V. VI. VIII. (PG. 31, col. 919 flgd.).

Akte der Hingebung die Begründung eines neuen Menschentums, welches das alte an geistiger Höhe weit überragt. So ist die Profeß des lange Zeit erprobten Mönches die Vollendung des mit der Taufe begonnenen gewaltigen inneren Umwandlungsprozesses vom Geschöpf Gottes zum Kinde Gottes, vom Menschen fern von Gott zum Menschen ganz in Gott, von einem Knechte, der unter des Erdgeists Herrschaft stand, zu einem gesalbten und begnadeten Kämpfer Gottes, der unter dem Kreuzesbanner des Heilandes in Selbstüberwindung und Geduld streitet und sich dadurch, daß er diese „militia Christi" freiwillig übernimmt und unwiderruflich macht, von allen anderen Menschen unterscheidet wie der Getaufte vom Heiden unterschieden wird [62]. Bei Taufe und Profeß ist der wesentliche Inhalt der heiligen Handlungen eine Widersage. Der Täufling widersagt der Welt des Heidentums, der Welt der Lust, soweit sie Gottes Gebot widerstrebt und Domäne des bösen Geistes ist, der Mönch entsagt allem, was ihm in dem Streben nach höherer Vereinigung mit seinem Schöpfer hindern kann und verläßt um dieser hohen Idee willen überhaupt die Welt der Sinne, um sich ganz in das Reich des Geistes zurückzuziehen, schränkt seine Willenssphäre nicht nur ein, sondern konzentriert sie auf das Gebiet der Vervollkommnung in Gott, d. h. er betätigt seinen Willen nur mehr in dem jetzt durch seine freiwillige Hingabe pflichtgemäßen Streben nach Vollkommenheit. Darin liegt gewiß auch etwas Positives, indem gleichsam die letzte Betätigung des Eigenwillens die Unterwerfung unter den Willen des Nächsten ist. Das ist sicher ein positiver Akt, der in dem positiven Akt der Unterwerfung des Verstandes in der „professio fidei" der Taufe sein Gegenstück findet. Wie bei der Taufe durch Bekleidung mit dem weißen Taufgewande, so wird bei Übernahme des Mönchsstandes die innere Umwandlung durch Ausziehen der weltlichen Kleider und Anlegen des Ordensgewandes äußerlich deutlich versinnbildlicht [63].

Ich will keineswegs behaupten, daß mit dem Gesagten die vielfachen Analogien, welche zwischen Taufe und Mönchsprofeß herrschen, erschöpft sind; andererseits glaube ich doch, die tiefsten und maßgebendsten Gründe der inneren Verwandtschaft der beiden Akte berührt zu haben.

Diese so tiefgründende Wesensähnlichkeit wurde schon frühzeitig, ja mit dem Aufkommen des Mönchstums und besonders des

---

[62] Vgl Basil. Institutio Ascetica, wo diese „militia divina" wunderbar geschildert wird (PG. 31, col. 619 flgd.).

[63] Vgl. Basil. Reg. fus. tract. XXII. 3 (PG. t. c. col. 979/81).

Zönobitentums vollkommen erfaßt und klar zum Ausdruck gebracht [64].

Wenn Petrus Damiani schreibt: „In dictis Patrum inveniri monasticae vitae propositum secundum esse baptismum“ [65], so standen ihm wirklich genug Väterstellen zur Verfügung, auf welche er sich hat berufen können. Schon Origenes mahnt die Gläubigen, wenn auch nicht zum Mönchtum im engeren Sinne, so doch zu einem Leben höherer Vollkommenheit mit den Worten [66]: „ut renuntient mundo, et se totos Deo devoveant, Deo tamquam primogenitos“, womit doch deutlich ausgedrückt ist, daß eigentlich schon die Taufe allein ein Leben begründen sollte, das in seiner hohen heiligen Art dem späteren Mönchsleben entspricht, dessen Grundprinzipien in der abrenuntiatio mundi und devotio in Deum ausgesprochen sind. Cyprian vergleicht den Stand der gottgeweihten Jungfrauen mit dem der übrigen Gläubigen, die wohl auch in der Taufe sich des alten Menschen entledigt hätten und im heiligen Geiste neu geboren seien „sed nativitatis iteratae vobis maior sanctitas et veritas competit, quibus desideria jam carnis et corporis nulla sunt“ [67]. Hieronymus tröstet seine fromme Schülerin Paula über den Tod ihrer Tochter Blesilla „nunc vero cum propitio Christo, ante quattuor ferme menses, secundo quodammodo se propositi baptismo laverit, et ita deinceps vixerit, ut calcato mundo semper monasterium cogitaverit ...“ [68]. Noch inniger gestaltet er diese Beziehung zwischen Taufe und Profeß, wenn er an Demetrias schreibt: „Nunc igitur, quid saeculum reliquisti et secundo post baptismum gradu inisti pactum cum adversario tuo dicens ei: Renuntio tibi diabole et saeculo tuo et pompae tuae et operibus tuis: serva foedus, quod pepigisti“ [69]. Man darf aus dieser Stelle zwar nicht eine Profeßformel herauslesen wollen, aber den klaren Ausdruck der Idee, daß Taufe und Profeß inhaltlich ein sehr ähnliches, ja ganz gleiches Verhältnis begründen, dem auch die äußere formelle Auffassung als eines Vertrages entspricht. Ähnlich erläutert St. Basilius drei Abrenuntiationsprinzipien, einen drei-

[64] Insoferne das Mönchtum eigentlich jenes Institut bezeichnet, in dem sich die Ideale des Urchristentums erhalten haben, das also dem Urchristentum am meisten entspricht, wie Harnack trefflich schildert, kann man auch die Profeß als Ausdruck zur Wahl jenes Lebens auffassen, das schon die Taufe eigentlich begründen sollte und ursprünglich begründet hat. In diesem Sinne genommen, konnte es im Urchristentum kein Mönchtum geben, da alle gleichsam Mönche waren und abrenuntiatio und Mönchsprofeß gleichsam zusammenfielen.
Vgl. dazu die unten angeführte Stelle Origines Hom. 11. in Lev.

[65] Opusc. 16, cap. 8.

[66] Homil. 11 in Levit.

[67] De habitu virg. c. 3 C.S.L. III. S. 204.

[68] ep. XXXIX. C.S.L.

[69] ep. VIII. ad Demetr.

fachen Abrenuntiationsinhalt bei der Profeß [70], der dem der Taufe gleicht. Auch die Wirkungen auf geistlichem Gebiet sind bei Taufe und Profeß koordiniert. Johann Damascenus schreibt [71]: „divinam hanc professionem peccatum propulsare, atque incorruptionis per divinum baptisma nobis concessae sociam et opitulatricem esse, perspectum habemus."

Leontius Cyprius erzählt von der Aufnahme zweier Jünglinge ins Kloster. Am Tage vor der Einkleidung hält der Prior eine Ansprache an sie, in welcher es hieß: „Beati estis, quoniam cras regenerabimini et mundi efficiemini, sicut nati estis, ab omni peccato, perinde ac si in ipso essetis baptizati". Sie verstanden den Vergleich nicht gleich und gingen voll Unruhe zum Abt, da sie an eine wirkliche Taufe dachten. Der Abt aber tröstet sie: „Recte dixerunt, filii. Etensim si Deo placuerit, volumus vos induere sancto et Angelico habitu. Donati autem monastico habitu baptismi efficiam in se experti sunt" [72]. Der Mensch stirbt mit der Taufe der Sünde und der Welt, „Consepultus in Christo in baptismum per mortem" nennt Priscillianus tract. VI. C.S.L. 18, S. 73 den Getauften. Dieselbe Vorstellung beherrscht das Mönchtum von allem Anfang an. So sagt Eustatthius zu einem Mönche: „tu autem mortuus es et toti mundo crucifixus" [73] und Cassian [74]: „noveris hodierno die te huic mundo et actibus eius ac desideriis eius esse defunctum" mit deutlichem Anklang an die Abrenuntiationsformel bei der Taufe. Die Versinnbildlichung des geistigen Todes und der zweiten Geburt geschieht bei der Taufe durch das Bild vom Ausziehen des alten Menschen und Anziehen eines neuen, was durch Anlegen des weißen Taufkleides veranschaulicht wird. Die gleichen Gedanken finden wir im Mönchtum bei dem Eintritt ins Kloster herrschend. Auch der Mönch legt mit der Profeß den alten Menschen ab und zieht mit dem Ordensgewand einen neuen Menschen an und wenn der Priester beim Anlegen des weißen Taufkleides spricht: „Accipe vestem candidam, quam immaculatam perferas ante tribunal Christi" [75] und im Ordo romanus [76] der Mönch unter folgenden Worten des Abtes das Ordensgewand empfängt: „Accipe hoc salutare indumentum, quod Venerabilis Pater Benedictus illaesum custodiat, ut per eius imitationem . . . ante tribunal

---

[70] Reg. fus. tract. VIII. GP. XXXI. 935.

[71] In hist. Barlaam et Iosaphat.

[72] Leontius Cyprius epus. Apud Surium 1. Jul. „Ivenunda oratio de Simone et Ioanne." Haeften: 2 Op. c. Discyn. II. S. 440/441.

[73] Const. Monast. c. 20.

[74] Inst. IV. 34.

[75] Rituale Roman. Ordo baptismi, 42.

[76] Pastorale Romanum.

Christi valens pervenire", so sehen wir den Einfluß einer gleichen Vorstellungswelt bei beiden Akten deutlich wirksam. Es muß noch bemerkt werden, daß die Frage- und Antwortform der Profeß nicht nur im Orient gebräuchlich war, sondern auch die ursprüngliche Art der Profeß im Okzident gewesen zu sein scheint. Dafür spricht die bei Herwegen abgedruckte Formel von Albi (Gesch. d. ben. Profeßformel, l. c. S. 39), welche in ihrer Zweiteilung promittis? credis? an die Taufformel erinnert, „Promittis de stabilitate etc ..." Ipse novitius respondent: ... promitto. „Credis, ut si aliquando aliter feceris a Domino putas te damnandum..." Et ipse respondeat: Credo, und aus einer Hs. des IX. s. überliefert ist (Martène, De antiquis eccl. rit. IV. 224 XI.), ferner die von Ben. Haeften (l. c.) gebrachte Profeßformel des Ordo Romanus, und die Formel des Ordinarium Cassinense (Martène IV. S. 640).

Diese Gleichheit in den Riten entspringt aber nicht immer unmittelbar gleicher Anschauung. Manchmal kann man eine Übernahme von Akten und Ideen der Taufe auf die Profeß einwandfrei feststellen. Ein schönes Beispiel hiefür bietet das griechische Euchologium. Nach der in Frage und Antwort erfolgten Profeß ermahnt der Priester den Profitenten: „Βλέπε, τέκνον, οἵας συνθήκας διδως τῷ δεσπότῃ χριστῷ. Ἄγγελοι γὰρ πάρεισιν ἀοράτως ἀπογραφόμεοοι τὴν ὁμολογίαν σοῦ ταύτην, ἣν μέλλεις ἀπαιτεῖσθαι ἐν τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιεσοῦ χριστοῦ[77].

Die Quelle dieser Hyphegese ist unzweifelhaft festzustellen. Es ist Ephräm, welcher dieses Bild von der abrenuntiatio bei der Taufe in gleichem Sinn verwendet[78]. Dieselben Gedanken werden ja auch im Taufritus des Euchologiums weiter ausgesponnen[79]. Zu der erwähnten Stelle St. Ephräms vergleiche man, was derselbe syrische Kirchenvater von der Profeß schreibt: „Quare tu, Monache, nosce atque considera, in utro sis ordine constitutus ... quae pacta, quaeque vota cum Deo feceris, constituerisque."

Wenn Ephräm zum Getauften sagt: „semel abrenuntiasti satanae... pactus autem es cum Christo coram multis testibus: at vide cuinam pactus sis ..." so finden wir bei Basilius vom Mönche gesagt „Vide igitur, ne forte, dum vis, quae quibusdam pactus es custodire, transgrediaris pacta a te inita cum Deo, quae professus es coram multis testibus" [80].

---

[77] Schon erwähnt S. 48.
[78] Vgl. oben zitierte Stelle.
[79] ibid.
[80] Migne PG. Bd. 32. Ep. 44, col. 364.

„ὅρα οὖν, μήθοτδ, συνθήκας βονα όμενός ρινων φυλάττειν, παραβῆς τὰς πρὸς ρὸν θιὸν συνθήκας. ἅς ὡμολόγησας ἐπὶ πολλῶν μαρτύρων".

Paulinus v. Nola meint, derjenige, welcher der Welt entsagt, brauche keine andere Buße für seine Sünden zu tun „quia conversus ingenuit et cum Deo aeterno p a c t u m invivit". Sehr interessant ist es, wenn Paulinus sich dieses pactum, worunter nach dem Zusammenhang nur Gelübde verstanden werden können, als durch eine Urkunde geschlossen vorstellt: „ergo chirographum, de quo se Monachus debitum ex tota fide promiserit implere" [81]. Das „de quo" kann man vielleicht mit: „dem zu Folge" übersetzen. Wie cautio, so bezeichnet auch chirographum ganz allgemein einen Schuldschein [82], formlos oder als Stipulationsurkunde [83]. Ob das „promiserit" noch ein besonderes mündliches Versprechen postuliert, kann mit Bestimmtheit kaum gesagt werden. Es ist gemeint, daß die promissio eben selbst einem chirographum gleichgestellt wird, nicht aber ein der Urkundenausstellung noch folgendes oder vorangehendes Versprechen (stipulatio) ausgedrückt wird. Sicher ist hier an keine tatsächliche Urkunde zu denken, sondern an eine moralische Verpflichtung, welche der Mönch übernimmt, so wie der Täufling bei der abrenuntiatio. Mit dieser wird sie auch bezeichnenderweise in Verbindung gebracht, wenn Paulinus fortfährt: „et si fidelis factus peccarit in saeculo; post abrenuntiationem suam i t e r u m f a c t a m, Dominicum corpus non dubitet accipere." Der Mönch legt also gleichsam ein zweites Taufgelöbnis ab, das wie das erste die Sünden tilgt.

Ich glaube, daß durch diese Untersuchung unzweifelhaft eine sehr tief- und weitgehende innere und äußere Verwandtschaft der beiden religiösen Handlungen festgestellt ist. Hat aber diese Verwandtschaft auch einen Einfluß auf die Form der Profeß in Frage und Antwort, so wie sie bei Basilius und auch im Abendlande erscheint, ausgeübt? Von der Profeßform des Pachomius und seiner Zeitgenossen wissen wir nur, daß der feierlichen Übergabe des Habits eine Probezeit voranging, zu welcher der Petent nach Bestehung eines Examens über Stand, Abkunft und gute Absichten zugelassen wurde. Wie das Versprechen oder Gelübde selbst abgelegt wurde, ist unsicher. Ein Examen nun findet notwendigerweise mit Hilfe von Frage und Antwort statt und mit juristischen Begriffen hat das weiter nichts zu tun, höchstens könnte man eine Ähnlichkeit mit dem

---

[81] Holsten.-Brockie, Cod. reg. I. S. 494.
[82] Vgl. Anm. 49 und Gneist. l. c. S. 331 über das chirographum.
[83] ibid. S. 335.

Protokollverfahren herausfinden, die aber ex natura rei entstehen muß.

Es kommt bei der Profeß in erster Linie auf den inneren Willensentschluß des Profitenten an und für ihn entsteht die Verpflichtung Gott gegenüber aus der inneren Absicht, wie und wie weit er sich mit seinem Willensentschluß seinem Schöpfer verpflichten will, aber für diejenigen, welche den Kandidaten auf Grund dieses inneren Entschlusses in eine bestimmte Gesellschaft aufzunehmen haben und dadurch ihm gegenüber auch ihrerseits gewisse materielle und moralische Verpflichtungen übernehmen, muß dieser Willensentschluß als fest und unzweifelhaft aufrichtig, klar zu erkennen sein, müssen also Mittel bereit sein, durch welche der rezipierenden Gesellschaft das Recht in die Hand gegeben wird, ihr neues Mitglied im Notfalle zur Durchführung seines Entschlusses anzuhalten auch mit gewaltsamen Mitteln. Immer und überall aber holt sich der Mensch eine klare Versicherung und unzweideutigen Willensausdruck seines Mitmenschen durch eine mehr oder minder förmliche Frage darnach. Es ist nur eine ganz natürliche Fortentwicklung dieser allerursprünglichsten Vertragsform, wenn bei Geschäften, bei denen der Willensentschluß sowohl von Seite des Profitenten — ganz allgemein genommen — als von Seite des Rezipienten von größter Bedeutung oder gar für das Leben des einzelnen von entscheidendem Einfluß und für soziale Verhältnisse von tief einschneidender Wirkung ist, diese Versicherung des Willensentschlusses und seine Entgegennahme mit einer gewissen Feierlichkeit vor sich geht, welche beiden Teilen die Veränderung des gegenseitigen Verhältnisses und anderer damit berührter Beziehungen bewußter machen und eine Beständigkeit des geschaffenen neuen Zustandes mehr sichern und innerlich festigen. Ich meine nicht fehl zu gehen, wenn ich das für das gemeinsame Fundament aller Verträge halte, mögen sie sich im Laufe von Jahrhunderten unter Mitwirkung der verschiedensten historischen und sozialpolitischen und wirtschaftlichen Faktoren noch so weit und noch so hoch entwickelt haben. Und dieser Entwicklungsprozeß muß ja sofort seinen Anfang nehmen, wenn die eine Rechtsgemeinschaft bildende Gesellschaft die wesentlichen Formen mit Sicherheits- und Feierlichkeitsformen zu umgeben beginnt.

In unserem Falle stehen sich zwei religiöse Verpflichtungsakte gegenüber, welche beide in Form von Frage und Antwort stattfanden, die Profeß wenigstens später, und die beide nach allgemeiner kirchlicher Auffassung eine Art Vertrag mit Gott darstellen. Das Taufgelübde wurde bezüglich seiner Form bereits untersucht. Das

Resultat der Untersuchung war, daß die Frage und Antwortform nicht auf der alten römischen rechtsgültigen Vertragsform der sponsio, stipulatio beruhen oder von dieser beeinflußt sein kann, sondern daß sie durch Anlehnung an den biblischen Gebrauch und ex natura rei zu erklären sein kann.

Wenn wir nun die Profeßform berücksichtigen, so könnte man mit Bezugnahme auf die eben gegebene Überlegung von der Rolle, welche Frage und Antwort im menschlichen Leben spielt, von vornherein die Möglichkeit einer selbständigen Inanspruchnahme dieser Formen bei Taufe und Profeß wohl zugeben. Wenn wir aber die innigen inneren und äußeren Beziehungen, die zwischen Taufe und Profeß im allgemeinen herrschen, in Betracht ziehen und uns überlegen, daß die Frage- und Antwortform bei gewissen Teilen der Taufabrenuntiatio schon längst bestanden hat, bevor sie bei der Profeß in Gebrauch kam, wenn wir uns ferner daran erinnern, welche gewaltige Rolle die Taufe damals, sowohl als inneres Erlebnis des Einzelnen wie als Feierlichkeit für die Gesamtheit spielte, so fühlt man sich gedrängt, einen Einfluß der Taufabrenuntiatio auf die Form der Profeßabrenuntiatio anzunehmen. Doch wird er sicher nicht allein bestimmend gewesen sein für die Profeßform, sondern nur eine schon durch die Natur der Dinge vorgezeichnete Entwicklung befördert haben. Wir finden ja die Grundzüge dieser Entwicklung schon in dem Examen und Fragenkomplex der Eremiten, zu denen Pachomius in die Schule gegangen war.

Nichtsdestoweniger beweisen uns die historischen Quellen eine schnelle Annäherung des Tauf- und Profeßritus in der Folgezeit, so zwar, daß Zeremonien und Vorstellungen, welche die Taufe umgaben, bald auch in den Ritus und die Ideewelt der Mönchsprofeß Eingang fanden. Die Gründe dafür sind vor allem in dem dargestellten inneren Zusammenhang zwischen Taufe und Profeß zu suchen.

Die Debitionsakte der Taufabrenuntiatio und des Mönchsgelübdes sind nicht im eigentlichen Sinne Verträge — pacta — συνθῆκαι, sondern in erster Linie sakrale Kulthandlungen, die in manchen Formen in jeder Religion zu finden sein werden, aber in ihrer Bedeutung für das Verhältnis zur Mitwelt, in ihrer Wirkung auf religiös-moralischem Gebiet ähneln sie sehr irdischen Rechtsverträgen. Bei den sakralen Traditionsakten kommt es vor allem auf die religiöse Überzeugung und die Stimme des Gewissens an, welche der Arm weltlicher Gerechtigkeit weder schärfen noch abstumpfen kann. Daher wird niemand a priori auf diesem Gebiet der eigentlichen Profeß ursprünglich eine schriftliche Aufzeichnung, eine einen Rechtszustand begründende Urkunde, suchen, ebensowenig,

wie bei der Taufe, bei der höchstens eine schriftliche Aufzeichnung des Namens notwendig war und vielfach schon frühzeitig vorgekommen ist. Erst dann, wenn irdische soziale Verhältnisse wirksam werden und durch Übertretung der sakralen dedicatio auch ein irdischer sozialer Verband in Mitleidenschaft gezogen werden kann, würden sich diesem auch irdische Mittel zur Sicherung seiner geordneten Existenz zur Anwendung empfehlen. Den Weg zu dieser Entwicklung aber bereitete eine nach und nach unter dem Einfluß verschiedener, eigentümlicher Verhältnisse eintretende Verschiebung der Profeßidee, insofern im Abendland eine Anschauung sich herausentwickelt, in der Profeß außer einer rein religiösen Dedication an Gott den Herrn, auch einen Vertrag mit dem Klosterverband und noch konkreter mit dem Abte zu sehen. Diese Idee ist dem Morgenlande fremd. Der Abt tritt hier bei der Profeß wenig hervor und immer wird eigentlich ausschließlich nur von einem Verhältnis zwischen Mensch und Schöpfer gesprochen, bei dessen Knüpfung der Abt nur das Werkzeug ist, ja nicht einmal notwendig tätig zu sein braucht. Auch eine andere priesterliche Gewalt kann diese Funktion übernehmen. Es ist also mehr eine „benedictio", ein „ordo", welcher erteilt wird, der den Menschen in einen neuen Stand erhebt, in dem er bleiben muß, ohne ursprünglich an ein bestimmtes Kloster oder einen bestimmten Abt gebunden zu sein. Je fester sich das Prinzip der Stabilität herausarbeitet — denn auch dieses Prinzip hat sich historisch entwickelt und ist kein origineller Gedanke Benedikts — je mehr so der ganze Klosterverband gefestigter und straffer organisiert wurde und je mehr er so weltlichen Verbänden glich, desto deutlicher treten auch bezüglich des Aufnahmeritus Formen auf, welche denen weltlicher Rechtsverbände ähneln, desto mehr mußte auch der rein übernatürliche Akt der Selbstergebung, Selbsttradition in die irdische Rechtssphäre gezogen werden.

Die Suspension ex informata conscientia

Von Friedrich Wilhelm Kremzow, Wien

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in zwei große Abschnitte. Im ersten wird die geschichtliche Entwicklung dieses Rechtsinstitutes dargelegt, während im zweiten versucht wird, die jetzt geltenden Bestimmungen, der Ordnung und Gliederung des Gesetzes folgend, auszulegen *.

---

* In den Fußnoten werden nachstehende Werke nur mit dem Namen des Verfassers zitiert:

a) Augustine, A Commentary on the new Code of Canon Law, Volume VII. 2nd Edition St. Louis-London 1923,

A. Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Suspensio ex informata conscientia

Im *kirchlichen Strafverfahren* kann jemand nur dann verurteilt werden, wenn er durch ausreichende Beweise, die in einem förmlich durchgeführten Verfahren ermittelt wurden, und nach Gewährung des rechtlichen Gehörs, der ihm zur Last gelegten Vergehung überführt wird. Diese allgemeinen Grundsätze finden ihre Verwirklichung in den Bestimmungen des *Codex juris canonici*. Trotzdem muß aber die Kirche daneben die Möglichkeit haben, sich eines formfreien Verfahrens zu bedienen, wenn das ordentliche Verfahren nicht ausreicht, um einen Mißbrauch der geistlichen Gewalt zu verhüten. Dies wird dann der Fall sein, wenn der Beweis der Schuld nicht auf dem vorgeschriebenen Wege erbracht werden kann oder die Durchführung eines gerichtlichen Verfahrens unmöglich oder unzweckmäßig ist.

Ebenso wie das heutige kirchliche Strafprozeßrecht ging das mittelalterliche Recht davon aus, daß *niemand ohne förmliches Gerichtsverfahren* wegen eines Vergehens verurteilt werden konnte [1]. Deshalb konnte damals ein Bischof oder Ordensoberer einem seiner Untergebenen, der sich eines Vergehens, welches sich im gerichtlichen Verfahren nicht erweisen ließ, schuldig gemacht hatte, nicht die Ausübung einer bereits empfangenen Weihe oder den Empfang neuer höherer Weihen versagen. Es war in einem solchen Falle nur möglich, dem Betreffenden den Rat zu geben, nach Leistung einer

---

b) Cocchi, Commentarium in Codicem iuris canonici ad usum scholarum. Vol. 7: De processibus. 2. Aufl. Turin 1936,

c) Coronata, Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Vol. III.: De processibus. Turin 1933,

d) Droste, Kirchliches Disciplinar- und Criminal-Verfahren gegen Geistliche, systematisch dargestellt. Paderborn 1882,

e) Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex juris canonici. 8. Aufl. Paderborn 1953,

f) Gottlob, Die Suspension ex informata conscientia. Ein Beitrag zum kirchlichen Prozeß- und Strafwesen. Limburg a. d. Lahn 1939,

g) Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland. V und VI/1 Bd. Berlin 1895, 1897,

h) Jone, Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Tomus Tertius. Paderborn 1955,

i) Kober, Die Suspension der Kirchendiener nach den Grundsätzen des canonischen Rechtes dargestellt. Tübingen 1862,

k) Pistocchi, De suspensione ex informata conscientia. Turin 1932.

Das Werk von Murphy, Suspension ex informata conscientia, Washington 1930 war mir nicht zugänglich.

[1] So z. B. Gratian c. 1 C. II q. 1: *„Nos in quemquam sententiam ferre non possumus, nisi aut convictum aut sponte confessum"*.

Buße (deren Leistung aber nicht erzwingbar war) mit dem bereits erreichten Weihegrad zufrieden zu sein (die aus dem erlangten Weihegrad erlangten Rechte durften also ungestört ausgeübt werden). Wenn der Geistliche aber trotzdem die Erteilung eines höheren Weihegrades verlangte, so konnte ihm dies nicht verweigert werden [2].

Die Unzulänglichkeit dieses Rechtszustandes liegt auf der Hand. Aus diesem Grund wurde schon frühzeitig der Versuch gemacht, auch die Bestrafung geheimer Vergehen durch eine gesetzliche Regelung zu erfassen.

Die ersten Ansätze findet man im Weiherecht. Daß gerade hier der Anfang zu suchen ist und auch tatsächlich gemacht wurde, ist verständlich. Denn durch die Verweigerung der Erteilung einer Weihe sollte der Klerikalstand von ungeeigneten Personen freizuhalten versucht werden. So erhielten die *Oberen der Regularkleriker* bereits von Papst Lucius III. die Erlaubnis [3], ihre Untergebenen vom Empfang höherer oder der Weihen überhaupt *auszuschließen,* wenn die Oberen Kenntnis von einem geheimen, aber ihnen bekannt gewordenen Vergehen hatten. Allerdings konnte die Ausübung von Rechten, die aus bereits empfangenen Weihegraden herrührten, nicht verboten werden. Aber auch dem Säkularklerus stand ein solches Recht in der Weise zu, als die geistlichen Oberen jemanden, der infolge eines Vergehens, welches, auch wenn es geheim geblieben war, irregulär machte, die Erteilung einer Weihe versagen konnten [4]. Freilich trat in diesem Falle die Irregularität bereits mit der Begehung des Vergehens von selbst ein; die Feststellung des Vorliegens der Irregularität war aber Sache des Oberen. Trotz dieser Ansätze blieb die Rechtslage bis zum Konzil von Trient unbefriedigend.

---

[2] Dekretalen Gregor IX. cap. 4 X 1, 11: *„Quoniam peccatum ipsius fore occultum dixisti, mandamus quatenus poenitentiam ei condignam imponas et suades, ut parte poenitentiae peracta ordine suspecto utatur, quo contentus existens ad superiores amplius non ascendat. Verum tamen quia peccatum occultum est, si promoveri voluerit, eum non debes aliqua ratione prohibere.“*

[3] Vgl. Gottlob S. 11 und Kober S. 67. In den Dekretalen Gregor IX. cap. 5 X 1, 11 heißt es: *„Ad aures nostras pervenit, quod religiosi quidam ad superiores desiderant ordines promoveri, sed praelati eorum desideriis contradicunt. Tuae igitur quaestioni taliter respondemus, quod honestius et tutius est, subiectis debitam praepositis obedientiam impendendo in inferiori ministerio deservire quam cum praepositorum scandalo, graduum appetere dignitatem; nec est in hac parte subiectorum desiderium confovendum, quoniam esse potest, quod praelati eorum commissa secreta noverint, ex quibus constat eis, quod salva conscientia nequeant sublimari, quia non in sublimitate graduum, sed in amplitudine caritatis acquiritur regnum Dei.*

[4] Vgl. Plöchl, Geschichte des kath. Kirchenrechts II S. 257; Dekretalen Gregor IX. cap. 17 X 1, 11: *„quod si proposita crimina ordine judiciario comprobata vel alias notoria non fuerint, non debent hi praeter reos homicidii post poenitentiam in iam susceptis vel suscipiendos ordinibus impediri.“*

Das *Tridentinum* hat auf diesem Gebiet Abhilfe geschaffen. In einer Hinsicht erweiterte es den Geltungsbereich der den Oberen der Regularkleriker von Papst Lucius III. erteilten Vollmacht auf alle Ordinarien; es schuf aber auch in anderer Hinsicht völlig neues Recht, indem es nämlich den Ordinarien gestattete, die ihnen untergebenen Geistlichen wegen eines geheimen Vergehens außergerichtlich von der Ausübung der empfangenen Weihegrade und kirchlichen Ämter zu entheben. Der Bestand des Beschlusses des Ordinarius wurde dadurch gesichert, als ein Rechtsmittel, außer den Rekurs an den Hl. Stuhl, ausgeschlossen wurde [5].

Damit war die erste gesetzliche Fundierung der *„Suspensio ex informata conscientia"*, wie sie uns im heutigen Recht begegnet, geschaffen. Freilich gebrauchte das Konzil noch nicht diesen Ausdruck, der erst von der kanonistischen Doktrin geprägt wurde, die von einer *„sententia vel poena ex informata conscientia"* sprach. Amtlich wurde der Ausdruck erst relativ spät verwendet, so von Papst Benedikt XIV. in der Const. *„Ad militantis"* vom 30. 3. 1742 oder Papst Pius VI. in der Const. *„Auctorem fidei"* vom 28. 8. 1794.

Umfang und Inhalt der den Ordinarien erteilten Gewalt wurde von der Lehre verschieden ausgelegt. Es war nur natürlich, daß dieses außerordentliche Mittel in der Hand des Bischofs in der Lehre großen Widerspruch hervorrief. Die Ordinarien verhängten nämlich ziemlich häufig die Suspension, ohne allzu großes Gewicht auf die ratio legis zu legen, weil sie vermeinten, die Kirche befinde sich seit der Reformation in fortwährendem „Kriegszustand", was die Anwendung rascher und abschreckender Strafen rechtfertige. Die Lehre hingegen nahm einen entgegengesetzten Standpunkt ein und schränkte die Anwendungsmöglichkeiten, so weit es ging, ein. Diese große Gegensätzlichkeit in der Auffassung ist bestimmt ein Grund dafür gewesen, daß die von gallikanisch-jansenistischem Geist erfüllte *Synode von Pistoja* vom Jahre 1786 die Suspensionen, die ex informata conscientia verhängt worden waren, für null und nichtig erklärte. Betrachtet man endlich die Praxis der S. Congr. Conc., so ist festzustellen, daß sie nach anfänglichem Schwanken sich auf eine feste Linie in der

---

[5] *Konzil von Trient*, Sess. XIV. c. 1 de ref.: *„Quum honestius ac tutius sit subjecto, debitam praepositis obedientiam impendendo in inferiori ministerio deservire, quam cum praepositorum scandalo graduum altiorum appetere dignitatem ei, cui ascensus ad sacros ordines a praelato ex quacumque causa, etiam ob occultum crimen quomodolibet, etiam extraiudicialiter, fuerit interdictus, aut qui a suis ordinibus seu gradibus vel dignitatibus ecclesiasticis fuerit suspensus, nulla contra ipsius praelati voluntatem concessa licentia de se promoveri faciendo, aut ad priores ordines, gradus, dignitates sive honores restitutio suffragetur."*

Hinsicht festgelegt hatte, das Tridentinische Dekret so weit als möglich einschränkend auszulegen [6].

Wesentliche und wichtige *Streitpunkte über die Auslegung* des Tridentinischen Dekretes in der Lehre waren, ob dem Suspendierten der Grund für die Bestrafung mitzuteilen sei; ob auch eine *suspensio a beneficio* zulässig sei; ob eine *Suspensio ex informata conscientia* für immer verhängt werden könnte und ob endlich ein öffentliches Vergehen mit dieser Strafe geahndet werden könne.

In der Frage, ob der Bischof dem Suspendierten den Grund für sein Vorgehen mitteilen müsse oder nicht, entschied die S. Congr. Conc. [7], daß der Ordinarius zur Bekanntgabe der Gründe nicht verpflichtet sei, sondern seine Gründe nur dem Hl. Stuhl darzulegen habe, wenn der Geistliche Rekurs einlege. In dieser allgemeinen Fassung ist die Entscheidung zu weit gefaßt, weil auch nach dem früher geltenden Recht die Suspension Beuge- oder Sühnestrafe sein konnte. Wurde die Suspension als Beugestrafe verhängt, so mußte jedenfalls dem Geistlichen der Grund für seine Bestrafung mitgeteilt werden, weil er ohne diese Vorschrift nicht wissen konnte, in welchen Belangen er sich zu bessern habe.

Auch über die Wirkungen der verhängten Suspension war sich die Lehre nicht einig. So wurde gelehrt, daß die *Suspensio ex informata conscientia* nicht nur als eine *suspensio ab ordine*, sondern auch als eine *suspensio a beneficio* verhängt werden könnte [8]. Diese Lehre konnte aber nicht einmal im Tridentinischen Dekret eine Stütze finden, weil dieses eindeutig von *„ordinibus seu gradibus vel dignitatibus ecclesiasticis"* spricht und das Konzil, wollte es auch die suspensio a beneficio darin eingeschlossen sehen, einen entsprechenden zusätzlichen Ausdruck gewählt hätte, weil damals diese Unterscheidung schon Allgemeingut des kanonischen Rechtes geworden war.

Das Tridentinische Dekret enthielt auch keine Bestimmungen darüber, auf wie lange die Suspension verhängt werden könnte.

---

[6] Wenn man einer bei Droste, Kirchliches Disciplinar- und Criminalverfahren gegen Geistliche 1882 S. 83 enthaltenen Notiz Glauben schenken darf, hat die S. Congr. Conc. in den Jahren 1680—1880 etwa 95% der Suspensionen ex informata conscientia, gegen die bei ihr Rekurs eingelegt wurde, für nichtig erklärt und aufgehoben.

[7] Entscheidung der S. Congr. Conc. vom 21. 3. 1643, Gasparri, Fontes V S. 296.

[8] So z. B. noch Santi-Leitner, Praelectiones iuris canonici V, 7; Pierantonelli, Praxis fori ecclesiastici ad praesentem ecclesiae conditionem accommodata S. 255; dagegen mit Recht Kober S. 69 und Hinschius V S. 609 Anm. 6.

Gegen eine Suspensio auf bestimmte Zeit bestanden keinerlei Bedenken. Zweifelhaft war nur, ob die Suspension auch auf unbestimmte Zeit verhängt werden konnte. In älteren Entscheidungen hat die S. Congr. Conc. [9] die Suspension für immer zugelassen; in späteren Entscheidungen [10] ist sie aber davon abgegangen, weil eine Suspension für immer einer Deposition gleich käme, die nur nach gerichtlicher Verurteilung stattfinden durfte. Trotzdem vertrat auch noch in neuerer Zeit die Lehre die gegenteilige Ansicht [11].

Die letzte Streitfrage [12], ob auch wegen eines öffentlichen Vergehens die *Suspensio ex informata conscientia* verhängt werden dürfe, wurde erst durch Pkt. 6 [13] der Instruktion der S. Congr. Prop. v. 20. 10. 1884 [14] dahin entschieden, daß dieses außerordentliche Strafmittel nur bei geheimen Vergehen angewendet werden dürfe.

Der Inhalt der erwähnten Instruktion gibt hauptsächlich nur den durch die Entscheidungen der S. Congr. Conc. erarbeiteten Rechtszustand wieder und beschränkt sich darauf, die vorhandenen Zweifelsfragen zu beseitigen. Wesentlich ist nur, daß die Instruktion die im Tridentinischen Dekret noch ausgesprochene Vollmacht, den Empfang der Weihen und den Aufstieg zu weiteren Weihen zu verbieten, nicht mehr erwähnt und damit bereits die im *Codex juris canonici* vollzogene Scheidung in Strafe [15] und reine Verwaltungsmaßnahme [16] vorgebildet hat.

Der *Codex juris canonici* trennte die beiden Vollmachten, die das Tridentinum den Ordinarien erstmalig gegeben hatte und spricht nunmehr klarer und deutlicher von einer *„Suspensio ex informata conscientia“* als Strafe, die von dem Strafcharakter entbehrenden

---

[9] Z. B. in der Entscheidung vom 3. 2. 1593, Gasparri, Fontes V S. 175.

[10] Z. B. in der Entscheidung vom 8. 4. 1848.

[11] Bouix, De iudiciis ecclesiasticis II, 337, der sich auf das Wort *„quomodolibet“* sowie die ältere Praxis der S. Congr. Conc. stützt; von Gottlob S. 18 f. zutreffend widerlegt. Vgl. dazu noch Kober S. 73 Anm. 1 und Hinschius V S. 611, 612 Anm. 1—3.

[12] Die aus einer mißverstandenen Auslegung der Textworte *„ex quacumque causa, etiam ob occultum crimen“* entstand. Vgl. Bouix, a. a. O. 329; Kober S. 70 Anm. 3 und die treffende Widerlegung dortselbst. Siehe dazu Hinschius V S. 609 Anm. 8.

[13] Pkt. 6 der zit. Instruktion lautet: *Suspensioni ex informata conscientia iustam ac legitimam causam praebet crimen, seu culpa a suspenso commissa. Haec autem debet esse occulta, et ita gravis, ut talem promereatur punitionem.“*

[14] Text: ASS. XIX S. 562; Gasparri, Fontes VII S. 509; Archiv für kath. Kirchenrecht Bd. 56 S. 180.

[15] Zeitweilige Amtsenthebung.

[16] Verweigerung des Empfanges der Weihen.

Verbot, eine Weihe zu empfangen, gänzlich getrennt ist und nunmehr gesondert im Weiherecht behandelt wird [17].

Der *Codex juris canonici* behandelt die *„Suspensio ex informata conscientia"* als letzten, dreiunddreißigsten Titel des dritten Teiles des Vierten Buches unter der Überschrift *„De modo procedendi in suspensione ex informata conscientia infligenda"*.

B. De modo procedendi in suspensione ex informata conscientia

Can. 2186

§ 1 — Ordinariis [1] licet ex informata conscientia [2] clericos suos subditos [3] suspendere [4] ab officio sive ex parte sive etiam in totum [5].

§ 2 — Extraordinarium hoc remedium adhibere non licet, si Ordinarius potest sine gravi incommodo ad iuris normam in subditum procedere [6].

Anm. 1: Unter dem Begriff *„Ordinarius"* versteht der Codex juris canonici die Träger der hoheitlichen Gewalt, wie sie in c. 198 CIC. aufgezählt sind. Träger hoheitlicher Gewalt sind, abgesehen vom Papst, der über alle Gemeinschaften die hoheitliche Gewalt ausübt, die *Ortsoberhirten* und die *persönlichen Oberhirten*. Die *Ortsoberhirten* sind die Vorsteher von Gebietskörperschaften, zu welchen der regierende Bischof, der Prälatus Nullius und der apostolische Administrator zählen. Im Missionsgebiet wird die hoheitliche Gewalt durch den apostolischen Vikar und den apostolischen Präfekten ausgeübt. Die *persönlichen Oberhirten* sind Vorsteher von Personalkörperschaften. Darunter fallen die höheren Oberen exempter Orden, bei denen aber in gewissen Fällen (c. 615 CIC.) eine Unterstellung unter den Ortsoberen eintritt und soferne ihnen durch besonderes Privileg diese Stellung eingeräumt wurde, die Vorsteher vollgefreiter Personalkörperschaften, wie z. B. der Militärbischof. Auch die zwischenzeitlichen Amtsträger, die kraft Gesetzes an Stelle der Ordinarien treten (z. B. der *Kapitelvikar* [1]) sind Ordinarien im Sinne des

---

[17] Aus diesem Grunde erklärt sich auch der Sprachgebrauch der älteren Kanonisten, die von einer *sententia ex informata conscientia* sprechen, weil von ihnen der Charakter dieser Maßnahme als Strafe und als bloße Verwaltungsmaßnahme noch nicht klar erkannt wurde (vgl. Coronata III S. 554).

[1] Der Kapitelvikar besitzt, soweit vom Gesetz keine Ausnahme gemacht wird (vgl. c. 435 § 2 CIC.; siehe dazu Eichmann-Mörsdorf I S. 443; Ebers, Grundriß des kath. Kirchenrechts 1950, S. 326) die ordentliche Oberhirtengewalt in allen Angelegenheiten. Deshalb ist er auch zur Verhängung der *Suspensio ex informata conscientia* berechtigt, wenn sich dazu die Notwendigkeit ergibt. Allerdings bestimmen die cc. 1573 § 5, 1590 § 1 CIC., daß der Kapitelvikar den Offizial, den Kirchenanwalt und den Bandverteidiger nicht ihrer

c. 198 und c. 2186 CIC. Alle diese Personen sind daher berechtigt, über die ihnen untergebenen Geistlichen die Suspensio ex informata conscientia zu verhängen. Der *Generalvikar* wird, weil er der allgemeine Vertreter des Diözesanbischofs ist, zu den Ordinarien gerechnet [2]; er hat aber gemäß c. 2220 § 2 CIC. keine Strafgewalt kraft eigenen Rechtes und ist nur dann zur Verhängung der Suspension berechtigt, wenn er dazu vom Bischof ausdrücklich bevollmächtigt wurde [3]. Keine Ordinarien sind Kardinäle, Pfarrer und die Hausoberen exemter Genossenschaften [4]. Sie haben zwar eine ordentliche Amtsgewalt für den Gewissensbereich, nicht aber für den Rechtsbereich.

Anm. 2: Die nähere Bedeutung des Ausdruckes *„ex informata conscientia"* ist, daß der Ordinarius bei der Verhängung der Suspensio ex informata conscientia nicht an die Vorschriften des kanonischen Verfahrens gebunden ist, sondern formfreier vorgehen kann [5]. Allerdings muß auch im Verfahren zur Verhängung der Suspension das Vergehen des Untergebenen bewiesen werden; ein bloßer Verdacht, die moralische Überzeugung des Ordinarius genügen nicht [6]. Vielmehr muß der Ordinarius solche Beweise in der Hand haben, die ihm die Einleitung des ordentlichen gerichtlichen

---

Ämter entheben darf (vgl. Eichmann-Mörsdorf III S. 51; Jone III S. 33). Zwar sagt z. B. c. 1573 § 5 CIC.: *„nec a Vicario Capitulari amoveri possunt"*, was aber dahin auszulegen ist, daß, obwohl das Wort *„amoveri"* auf eine dauernde Amtsenthebung hinweist, die Suspendierung des Offizials, des Kirchenanwalts und des Bandverteidigers unzulässig ist, weil auch die Suspension, wenn gleich nur zeitlich, die selbe Wirkung wie eine Amtsenthebung hat. Vgl. dazu Coronata III S. 556 und Boriero, Manuale teoretico pratico per processo canonico criminale e disciplinare, Padua 1909 S. 448.

[2] So auch c. 198 CIC. Vgl. Eichmann-Mörsdorf I S. 310, III S. 289; Ebers, a. a. O., S. 274; Cocchi VII S. 642.

[3] Wer die Gewalt zur Verhängung der Suspensio ex informata conscientia hat, kann diese auch anderen geeigneten Personen delegieren. So die übereinstimmende Lehre: Gottlob S. 30; Cocchi VII S. 642; Jone III S. 385; Eichmann-Mörsdorf III S. 289; Coronata III S. 556; Augustine VII S. 473; a. M. ist nur Noval, De processibus 693.

[4] A. M. Augustine VII S. 473; nach früherem Recht war diese Ansicht gerechtfertigt, da unter dem Ausdruck *„praelatus"*, wie er vom Tridentinum verwendet wurde, auch die Hausoberen, wie z. B. der Prior, zu verstehen sind; die Vorschrift des c. 198 § 1 CIC. hat aber nur solche Klosteroberen im Sinne, die sich im Besitz „quasibischöflicher" Jurisdiktion befinden. Vgl. dazu Gottlob S. 30.

[5] Jone III S. 385.

[6] So Jone III S. 385, wonach es ausreicht, daß der Ordinarius vom Vorliegen der Tat subjektiv überzeugt ist; ebenso Eichmann, Prozeßrecht S. 226. Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht S. 175: „auf welche Weise sich der Ordinarius Gewißheit über das Vorliegen der Tat verschafft, bleibt seinem Ermessen überlassen."

Verfahrens ermöglichen würden [7]. Gesteht ein Untergebener dem Ordinarius unter vier Augen (jedoch nicht anläßlich einer Beichte) sein Vergehen ein oder wird der Ordinarius allein Zeuge des vom Untergebenen verübten Vergehens, so reicht dies nicht zur Verhängung der Suspension aus, da hier bloßes privates Wissen des Ordinarius vorliegt, auf Grund dessen auch kein gerichtliches Verfahren eingeleitet werden könnte. Darauf deutet schon die Vorschrift des c. 2186 § 2 CIC. hin, der seiner Fassung nach das dem Ordinarius gestattete Vorgehen als einen fallweisen Ersatz des gerichtlichen Verfahrens bezeichnet. Auch aus den Bestimmungen des c. 2190 CIC. und insbesonders aus c. 2194 CIC. ergibt sich die Richtigkeit dieser Auslegung, weil nach diesen Bestimmungen der Ordinarius, wenn gegen seine Verfügung Rekurs eingelegt wird, die Beweise der zuständigen Kongregation zu übersenden hat.

Anm. 3: „Clericos subditos" sind alle *Geistlichen* [8], die in ihrer Eigenschaft als Geistliche einem Ordinarius unterstehen. Grundsätzlich kann ein Geistlicher nur von dem ihm unmittelbar übergeordneten Ordinarius [9] suspendiert werden. Die *Unterstellung* erfolgt entweder durch *Eingliederung* (c. 111 CIC.) oder *Umgliederung;* bei Weltgeistlichen außerdem dadurch, daß sie ihr Domizil oder Quasidomizil in der Diözese eines Ortsoberhirten haben. Ist der Ordinarius ein Bischof, so fallen alle im Bereich der Diözese tätigen Pfarrer, die Mitglieder des Domkapitels und die Beamten der bischöflichen Kurie darunter. Auch ein im Ruhestand lebender Weltgeistlicher, der sein Domizil in der Diözese genommen hat und vom Bischof dieser Diözese mit der Versehung verschiedener Aufgaben, zu deren Ausführung ihm eine gewisse Jurisdiktionsbefugnis übertragen wurde, kann vom Bischof davon wieder suspendiert werden [10]. Hat ein Weltgeistlicher sein Domizil oder Quasi-Domizil außerhalb der Diözese, deren Bischof er auf Grund seiner Weihe untersteht, so besteht für die Verhängung der Suspensio ex informata conscientia eine konkurrierende Zuständigkeit. Übt er jedoch in der Diözese, in der er sein Domizil oder Quasi-Domizil hat, ein Amt mit Jurisdiktionsgewalt aus, so fällt die Zuständigkeit des Ordinarius, dem er auf Grund seiner Weihe unter-

---

[7] Augustine VII S. 471: „It must be added, that this information is not a matter of personal conviction or moral certitude, but must be based upon objective and reliable information."

[8] Keine Laien, da nur Kleriker gemäß c. 118 CIC. Träger kirchlicher Jurisdiktion sein können, obwohl auch Laien ausnahmsweise an gewissen Einzelaufgaben der Hirtengewalt beteiligt sein können.

[9] Es ist also nicht möglich, daß der Metropolit einen Geistlichen, der einem Bischof der Metropolie untersteht, suspendiert.

[10] Coronata III S. 556.

steht, weg [11]. Auch Ordensgeistliche, die einer nicht exemierten Körperschaft angehören, unterstehen dem Ortsoberhirten der Diözese, in der sie gerade ihr Domizil oder Quasi-Domizil haben. *Mitglieder exemierter Orden* [12] unterstehen in der Regel ihrem höheren Oberen (vgl. Anm. 1) [13]. Ihre Eingliederung erfolgt durch die Ablegung der ewigen Gelübde. Eine Ausnahme besteht davon nur in zwei Richtungen. Ordensgeistliche unterstehen dann der Strafgewalt des Ortsoberhirten, wenn sie zufolge ihrer öffentlichen kirchlichen Tätigkeit dem Ortsoberhirten unterliegen (c. 619 CIC.) [14]. Versieht der Ordensgeistliche ein Pfarramt, so untersteht er in allen Fragen der klösterlichen Zucht dem Klosteroberen und kann wegen Verletzung dieser Vorschriften von diesem suspendiert werden; in Fragen der Amtspflichten als Pfarrer untersteht er sowohl dem Ortsoberhirten, wie dem Klosteroberen und kann, wenn er seine Amtspflichten verletzt und die übrigen Voraussetzungen gegeben sind, sowohl von dem einen wie dem anderen Ordinarius suspendiert werden. Eine doppelte Bestrafung ist aber nicht möglich.

Anm. 4: Der Ordinarius kann *„ex informata conscientia"* nur die *Suspension* verhängen. Die Bestrafung mit anderen Strafen wie z. B. der Exkommunikation auf diesem Wege wird durch den klaren Wortlaut des Gesetzes (suspendere) ausgeschlossen. — Die auf diesem Wege verhängte Suspension ist *Strafe;* sie kann dabei entweder als Beuge- oder Sühnestrafe auftreten [15]. Auf Grund ihrer Wirkung unterscheidet man eine suspensio ab officio und eine suspensio a beneficio. Bei der ersteren wird dem Geistlichen die Ausübung solcher Dienste untersagt, zu denen er auf Grund seines Amtes oder einer Ermächtigung befugt ist. Die Innehabung des geistlichen Amtes berührt die Suspensio ab officio nicht; ihre Wirkung äußert sich nur rücksichtlich der Ausübung der der amtlichen Stellung entspringenden Befugnisse. Bei der suspensio a beneficio wird dem Suspendierten der Anspruch auf den Bezug der Früchte der Pfründe oder eines sonstigen Stelleneinkommens auf bestimmte Zeit entzogen. —

---

[11] Gottlob S. 31; Coronata III S. 556.

[12] Kraft Gesetz sind alle Männerorden (männliche Verbände mit feierlichen Gelübden: c. 488 n. 2 CIC.) sowie die Nonnenklöster, die einem Regularoberen unterstehen, exemiert; anderen Religiosen-Verbänden kann die Exemption durch ein Privileg des Hl. Stuhles verliehen werden.

[13] Eichmann-Mörsdorf III S. 289.

[14] Vgl. die Aufzählung bei Eichmann-Mörsdorf I S. 518; Coronata III S. 556. So kann der Ortsordinarius den exemierten Odensgeistlichen von der Ausübung einer ihm verliehenen Beichtjurisdiktion (c. 874 CIC.) suspendieren: Jone III S. 385; Gottlob S. 31.

[15] Eichmann-Mörsdorf III S. 288; Gottlob S. 50.

Die Suspensio ex informata conscientia ist grundsätzlich eine *suspensio ab officio*, was sich aus der ganz eindeutigen Textierung des c. 2186 § 1 CIC. (*„ab officio sive ex parte sive etiam in totum"*) ergibt. Außerdem verbleibt dem Geistlichen bei der Suspension ex informata conscientia immer die Verwaltung seines Benefiziums. — In der Regel trägt die Suspension den Charakter einer Sühnestrafe weil c. 2188 n. 2 CIC. bestimmt, daß im Suspensionsdekret immer die Angabe der Zeit enthalten sein muß, auf welche die Suspension verhängt wird. Allerdings kann die Suspension ex informata conscientia auch Beugestrafe sein. Dies wird dann der Fall sein, wenn der Ordinarius die Suspension auf unbestimmte Zeit verhängt und zugleich die Gründe, die ihn zur Bestrafung bewogen haben, dem Geistlichen mitteilt. Fehlt die Angabe einer bestimmten Zeit und fehlt auch ein Grund für die Verhängung der Suspension, so ist dieselbe ungültig. Fehlt hingegen bloß die Angabe des Grundes für die Verhängung der Strafe, so ist die Suspension nicht ungültig, sondern trägt den Charakter einer Sühnestrafe.

Anm. 5: Wird die Suspension vom *„officium"* ausgesprochen, so ist dies keine Suspension schlechthin, sondern eine in ihren Wirkungen begrenzte. Keinesfalls ist eine Suspensio a beneficio zulässig; das Benefizium kann ihm weder aberkannt, noch dessen Nutzung entzogen werden [16]. Dies ergibt sich — im Gegensatz zu verschiedenen Auslegungen auf Grund des früheren Rechtes — aus der Bestimmung des c. 2189 § 1 CIC. In dieser Vorschrift wird nämlich angeordnet, daß der für den Geistlichen bestellte Stellvertreter seine Vergütung aus den Einkünften des *„beneficium"* erhält, was voraussetzt, daß der Suspendierte sein Benefizium behält. Außerdem ordnet noch c. 2278 § 2 CIC. der zwischen der suspensio ab officio und der suspensio a beneficio unterscheidet, an, daß eine verhängte Suspension nicht die andere nach sich zieht. — *„Officio"* kann hier nicht im engen Sinn ausgelegt werden; es sind vielmehr die weiteren Vorschriften der cc. 2256 n. 1 und speziell 2279 CIC. heranzuziehen [17]. In diesen Bestimmungen spricht der Codex juris cononici im Zusammenhang mit der Suspension einesteils von *„divina officia, quae de instituto Christi vel Ecclesiae ad divinum cultum ordinantur"*; anderseits spricht c. 2279 § 1 CIC. vom Verbot der Ausübung jedes *„actum tum potestatis ordinis et iurisdictionis, tum etiam merae administrationis ex officio competentis, excepta administratione bonorum proprii bene-*

---

[16] Coronata III S. 557; Gottlob S. 53.
[17] So Jone III S. 386.

ficii" [18]. Auf die Bestimmung unseres Canon übertragen, bedeutet dies, daß der Ordinarius von jedem Amt auf diese Weise suspendieren kann, mit welchem *Weihegewalt, hoheitliche Hirtengewalt* und *Verwaltungstätigkeit* verbunden ist. Wenn daher von verschiedenen Autoren behauptet wird [19], daß unter „*officium*" nur ein Amt mit Weihe- und Jurisdiktionsgewalt verstanden werden kann, so ist dies zu eng ausgelegt, weil „*officium*" auch eine verwaltende Gewalt [20] umfassen kann, was auch von c. 2279 § 1 CIC. deutlich zum Ausdruck gebracht wird. Die Suspension ex informata conscientia kann entweder eine *suspensio ab officio totalis* oder eine *suspensio ab officio partialis* sein. Im ersteren Falle wird dem suspendierten Geistlichen für die Dauer der Strafe untersagt, irgendwelche Handlungen der Weihegewalt, der hoheitlichen Hirtengewalt oder der Verwaltungstätigkeit (mit Ausnahme der Verwaltung des eigenen Pfründengutes) vorzunehmen. Daher ist z. B. einem Pfarrer untersagt, die Messe zu zelebrieren, die Sakramente zu spenden u. dgl.; einem Mitglied des Domkapitels, das aktive und passive Wahlrecht auszuüben [21]. Allerdings kann der Ordinarius nur von einem im Bereich seiner Diözese gelegenen oder ausgeübten Amt suspendieren; liegt es in einer anderen Diözese, so ist der Ordinarius zur Verhängung der Suspension nicht zuständig. Der örtliche Wirkungskreis der Suspension ist aber nicht auf die Diözese des strafenden Ordinarius beschränkt, sondern erstreckt sich überall hin [22]. Will der Ordinarius keine *suspensio ab officio totalis* verhängen, so kann er dem Schuldigen auch die Vornahme einzelner Akte seiner (dem Suspendierten innewohnenden) Gewalt untersagen. Der Ordinarius kann hier ganz beliebig vorgehen, obgleich ihm hier die Vorschriften des c. 2279

---

[18] Diese Auslegung wählt auch Pistocchi S. 25; sie ist auch zweckmäßig, weil die Bestimmung des c. 2279 § 1 CIC. der systematischen Stellung im *Codex juris canonici* entsprechend die Wirkungen der Suspensio ab officio erläutert und so der an sich allgemeinen Fassung des c. 2186 CIC. den erforderlichen näheren Inhalt gibt.

[19] Z. B. Lega, De delictis et poenis nr. 156.

[20] Zum Begriff „*actus administrationis*" vgl. Pistocchi S. 28. Wenn frühere Autoren (z. B. Lega, a. a. O. nr. 187) unter dem Begriff „Jurisdiktion" auch Akte der Verwaltung einbezogen haben, so erscheint dies nach der klaren Trennung, die c. 2279 § 1 CIC. vornimmt, nicht mehr zulässig. In diesem Sinne Gottlob S. 57; Cappello, De censuris S. 443; Chelodi, Jus poenale S. 55; Vermeersch-Creusen, Epitome juris canonici III[4] S. 242; a. M. Coronata IV S. 237.

[21] Dies deshalb, weil auch in der Ausübung des Stimmrechtes eine Verwaltungstätigkeit gelegen ist: Pistocchi S. 28; a. M. Lega, a. a. O. nr. 189.

[22] c. 226 § 4 CIC: „*poena reum ubique terrarum tenet ...*"

§ 2 CIC. zur Richtschnur dienen werden[23]. Jedenfalls muß das Suspensionsdekret genaue Angaben darüber enthalten, von welchen Befugnissen der Ordinarius suspendiert. Von einer Befugnis, die ein an sich exemierter Ordensgeistlicher vom Ortsordinarius erhalten hat, kann der Obere des Ordensgeistlichen nicht suspendieren, sondern nur derjenige, der die Befugnis verliehen hat. — Wenn der suspendierte Geistliche eine ihm durch die Suspension verbotene Handlung vornimmt (z. B. er spendet die Sakramente), so sind seine Handlungen gültig, aber unerlaubt und machen den Geistlichen neuerlich strafbar. Eine Ausnahme wird nur durch die Vorschrift des c. 2261 § 2 CIC. gemacht, wonach der suspendierte Geistliche (der sich in dieser Beziehung in der gleichen Situation befindet, wie ein gebannter Geistlicher), berechtigt ist, ihn angehenden Gläubigen aus gerechten Gründen *(„qualibet iusta causa")*, z. B. wenn ein anderer Geistlicher nicht zur Stelle ist[24], erlaubterweise die Sakramente zu spenden.

Anm. 6: Die Anordnung des c. 2186 CIC. enthält in § 2 die allgemeine Regel, daß die Suspensio ex informata conscientia als ein *außerordentliches Strafmittel* nur angeordnet werden soll, wenn der Ordinarius nicht ohne größere Schwierigkeiten *(„sine gravi incommodo")* den ordentlichen Rechts- oder Verwaltungsweg gegen den Untergebenen beschreiten kann[25]. Die Anwendung des Suspensionsverfahrens ist also dem Ordinarius nicht zur Pflicht gemacht, sondern nur erlaubt. Wäre daher das Verfahren an sich nicht erlaubt, weil z. B. die Einleitung des gerichtlichen Verfahrens wegen des geheimen Vergehens ohne weiteres möglich wäre, oder keine größeren Schwierigkeiten vorliegen, so bedeutet dies nicht, daß die verhängte Suspension ungültig ist[26]. Erlaubtheit und Gültigkeit des Verfahrens sind im speziellen Fall des c. 2186 § 2 CIC. voneinander unabhängig. Was unter *„gravum incommodum"* zu verstehen ist, wird in diesem Titel nicht ausdrücklich gesagt[27]. Die Schwierigkeiten müssen nicht unbedingt von seiten des Geistlichen oder des Staates ausgehen. Vielmehr gibt c. 2191 CIC., wenn er anordnet, wann ein

---

[23] Ganz analog wird man c. 2279 § 2 CIC. für die *suspensio ex informata partialis* nicht heranziehen können, da zufolge der allgemeineren Fassung der Bestimmung diese Anordnungen (wie z. B. im konkreten Falle des c. 2279 § 2 n. 8 CIC.) auch auf die Suspension eines Bischofs durch den Papst Anwendung zu finden haben. Vgl. Pistocchi S. 29.

[24] Eichmann-Mörsdorf III S. 387.

[25] Vgl. Jone III S. 386; Gottlob S. 34; Coronata III S. 558.

[26] Coronata III S. 558: sine ulla clausula irritante; vgl. Augustine VII S. 474.

[27] Jone III S. 386.

öffentliches Vergehen im Wege dieses Verfahrens bestraft werden kann, ein gutes Beispiel. So wird auch bei geheimen Vergehen ein gerichtliches Verfahren nicht durchgeführt werden können, wenn sich die Zeugen weigern, vor Gericht auszusagen u. dgl. Daß nur in den Fällen des c. 2191 CIC. größere Schwierigkeiten vorliegen, kann man nicht sagen, weil diese Bestimmung nur analog zur näheren Erläuterung herangezogen worden ist. So wird z. B. eine größere Schwierigkeit vorliegen, wenn Gefahr im Verzug ist, weshalb eine sofortige Entscheidung gefällt werden muß und die Einleitung des gerichtlichen Verfahrens bei aller Beschleunigung längere Zeit in Anspruch nehmen würde.

Can. 2187

Ad ferendam hanc suspensionem neque formae iudiciales eoque canonicae monitiones requiruntur; sed satis est si Ordinarius, servato praescripto canonum qui sequuntur, simplici decreto declaret, se suspensionem indicere [1, 2].

Anm. 1: c. 2187 CIC. enthält eine allgemeine Bestimmung über das bei der Suspensio ex informata conscientia einzuhaltende *Verfahren.* In diesem fallen die sonst notwendigen *„formae judiciales"* weg [1]; d. h. der Ordinarius ist nicht verpflichtet sie einzuhalten; nicht, er darf sie nicht einhalten [2]. c. 2187 CIC. gibt also dem Ordinarius nicht eine Vollmacht, nach einem ihm genehmen Verfahren vorzugehen, sondern gibt bloß die gesetzliche Rechtfertigung für gerechtfertigte Abweichungen vom gewöhnlichen Verfahren. In der Regel wird der Ordinarius sich möglichst an die Verfahrensvorschriften des Strafprozesses halten, um die Garantie für eine sach- und rechtsrichtige Entscheidung zu haben. Der Ordinarius wird also auch hier — nach Möglichkeit — dem Beschuldigten Gelegenheit zur Verteidigung geben; erforderlich für die Gültigkeit des Verfahrens ist es aber nicht. Auch die *Beweise* werden nach Vorschrift des Codex juris canonici aufzunehmen sein. Notwendig ist aber nur, daß die Beweise schriftlich niedergelegt werden, um bei Einlegung eines allfälligen Rekurses durch den Geistlichen dem Hl. Stuhl vorgelegt werden zu können. Trotz dieser Formungebundenheit gibt der *Codex juris canonici* in den Bestimmungen der cc. 2188—2193 CIC. gewisse *Verfahrensvorschriften,* deren Einhaltung für die Gültigkeit des Verfahrens verlangt werden muß. — Besonders erwähnt c. 2187 CIC. die „monitiones canonicae". Diese Bestimmung ist deshalb notwendig, weil die Suspensio ex informata conscientia ausnahmsweise

[1] Wie z. B. citatio, contestatio litis, sententia: Jone III S. 386.
[2] Über die rechtliche Natur des Verfahrens vgl. Anm. 2 zu diesem Kanon.

auch als Beugestrafe verhängt werden kann. In diesem Falle wären aber gemäß cc. 2233 § 2 und 2242 § 2 CIC. die Vornahme von Mahnungen an den Beschuldigten notwendig, weil für die Gültigkeit der Beugestrafe die Nichtbeachtung dieser Mahnungen notwendig ist. Bei der Suspension ex informata conscientia schließt c. 2187 CIC. aber als die speziellere Norm die allgemeine Regel aus [3].

Anm. 2: Die *rechtliche Natur* des *Verfahrens* zur Verhängung der Suspension ex informata conscientia ist in der Lehre [4] noch nicht geklärt worden. Nach der einen Auffassung [5] liegt hier ein nichtgerichtliches Verfahren vor, welches nach der systematischen Stellung zu den Strafverfahren des Verwaltungsweges gerechnet werden müsse. Dagegen wurde eingewendet [6], daß in diesem Verfahren der Ordinarius als wahrhaft unabhängiger Richter entscheide und außerdem eine weisungsmäßige Bindung unmöglich sei. Deshalb liege hier ein gerichtliches Verfahren vor [7]. Eine klare Entscheidung darüber, ob bei der Anwendung des Verfahrens zur Verhängung der Suspensio ex informata conscientia *Gerichtsbarkeit* oder *Verwaltungstätigkeit* vorliegt, ist nicht möglich, weil die gesetzliche Regelung beiden Möglichkeiten Anhaltspunkte gewährt und ein eindeutiges Unterscheidungsmerkmal noch nicht gefunden worden ist. Berücksichtigt man

---

[3] So Gottlob S. 46; Pistocchi S. 38; Augustine VII S. 476; a. M. Coronata III S. 560, 566; vgl. Jone III S. 387: „In casu in quo clerico manifestatur causa suspensionis can. 2193 supponit praecississe monitiones paternas." Mahnungen bei der Verhängung der *Suspensio ex informata conscientia* wären auch nicht zweckmäßig, weil zur Besserung oder Wiedergutmachung ein gewisser Zeitraum gewährt werden müßte; was sich aber im Hinblick auf den Zweck dieser Strafe (Verhütung drohenden Ärgernisses) verbietet.

[4] Vgl. dazu Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht S. 119 Anm. 1, 173, 187 Anm. 32; Melichar, Gerichtsbarkeit und Verwaltung im kanonischen Recht S. 58; die meisten anderen Kirchenrechtslehrer (z. B. Jone, Augustine, Coronata) nehmen zu dieser Frage keine Stellung; vgl. Eichmann-Mörsdorf III S. 26.

[5] Mörsdorf, a. a. O. S. 119 Anm. 101.

[6] Melichar, a. a. O. S. 58.

[7] Die von Melichar, a. a. O. gebrauchten Ausdrücke „ein mit dem Gerichtsverfahren konkurrierender Verwaltungsstrafprozeß" und „zwei konkurrierende Gerichtsverfahren" sind in diesem Zusammenhang offenbar in einem zu weiten Sinn gebraucht worden. Liegt ein *„delictum occultum"* vor, so kann es überhaupt kein mit dem Verfahren zur Verhängung der Suspensio ex informata conscientia konkurrierendes Verfahren geben, da die Bestrafung eines derartigen Vergehens nur auf diesem Wege möglich ist und gerade deshalb dieses Verfahren geschaffen wurde. Allerdings ist es richtig, dann von einem mit dem Gerichtsverfahren konkurrierenden Verfahren zu sprechen, wenn ein *„delictum publicum"*, bei welchem die Voraussetzungen des c. 2191 § 3 CIC. vorliegen, auf diesem Wege bestraft werden soll, weil es hier im Ermessen des Ordinarius liegt, ob er in diesem oder im gerichtlichen Verfahren gegen den Geistlichen verfahren will.

die historische Entwicklung, so sprechen die einschlägigen Bestimmungen immer von einem außergerichtlichen Vorgehen [8]. Für die Möglichkeit, daß das Verfahren zur Verhängung der Suspensio ex informata conscientia ein Vorgehen auf dem Verwaltungsweg ist, spricht vor allem die Rechtsmittelregelung. Gegen die Entscheidung des Ordinarius ist nämlich nur der Rekurs an den Hl. Stuhl zugelassen (c. 2194 CIC.). Folgt man hier den Gedankengängen Mörsdorfs, so ergibt sich die Eigenschaft des Verwaltungsverfahrens aus der Vorschrift des c. 1601 CIC., wonach *„contra Ordinariorum decreta non datur appellatio seu recursus ad Sacram Rotam; sed de eiusmodi recursibus exclusivae cognoscunt Sacrae Congregationes* [9]". — Aber auch die entgegengesetzte Meinung kann mit dem Wortlaut des Gesetzes gestützt werden. So spricht für das Vorliegen eines gerichtlichen Verfahrens, daß der Generalvikar als ein ausschließliches Verwaltungsorgan gesetzlich [10] nicht zur Verhängung der Suspension berechtigt ist [11]. Daß das Verfahren ohne *„formae judiciales"* vor sich geht, ist an sich noch kein Beweis. Man könnte daraus sowohl den Schluß ziehen, daß es sich zwar um ein gerichtliches Verfahren handelt, welches der Gesetzgeber aber vom Formzwang des ordentlichen Verfahrens freihalten will [12] oder auch die Meinung vertreten, daß gerade, weil hier ein von gesetzlichen Bindungen freies Vorgehen vorliegt, ein Verwaltungsverfahren stattfindet [13]. Aber auch die Möglichkeit, daß hier eine Kombinationsform zwischen Gerichtsbarkeit

---

[8] Vgl. Gottlob S. 8; das Tridentinische Dekret spricht von *„extraiudicialiter"*; die Instruktion vom 20. 10. 1884 gebraucht noch die Wendung *„extraiudicialem"*.

[9] Allerdings ist diese Argumentation nicht zwingend. Wie Eichmann-Mörsdorf III S. 172 und Mörsdorf, Rechtsprache S. 347 zugeben müssen, ist der Sprachgebrauch von *„decretum"* unsicher und bezeichnet als Fachausdruck sowohl gerichtliche wie Verwaltungsentscheidungen. Das Vorkommen dieses Wortes im Gesetzestext ist also kein sicherer Beweis für diese Auffassung. Man könnte z. B. auch das gerade Gegenteil daraus schließen. — Zur Auslegung des c. 1601 CIC. vgl. vor allem die Entscheidung der Interpretationskommission vom 22. 5. 1923, AAS. XVI S. 251 (dazu Melichar a. a. O. S. 92 und Mörsdorf a. a. O. S. 189); McClunn, Administrative Recourse, Washington 1946; Jone III S. 50; Coronata III S. 46 („decreta enim via administrativa data sunt"); Cocchi VII S. 65. Vgl. c. 2194 Anm. 2 [8].

[10] c. 2220 § 2 CIC.

[11] Vgl. Eichmann-Mörsdorf III S. 269 Anm. 2: „Der Generalvikar soll nicht als Richter in diesen (gerichtlichen) Verfahren tätig werden, um einen von Verwaltungseinflüssen freien Richterspruch zu gewährleisten."

[12] Die von Jone III S. 386 (vgl. Fußnote 1) gewählte Erläuterung des Begriffes *„neque formae judiciales"* scheint auf das Vorliegen eines gerichtlichen Verfahrens hinzuweisen, weil er bemerkt, daß auch eine *„sententia"* nicht notwendig sei.

[13] Vgl. dazu Mörsdorf, a. a. O. S. 131.

und Verwaltung vorliegt, ist ohne weiteres möglich, insbesonders auch deshalb, weil das Kirchenrecht keine so durchgreifende Gewaltentrennung wie das staatliche Recht kennt [14] und der Ordinarius in seiner Person Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung vereint [15].

Can. 2188

Huiusmodi decretum detur in scriptis, nisi adiuncta aliud exigant, designato die, mense et anno, in eoque [1]*:*

1° Expresse dicatur suspensionem ferri ex informata conscientia seu ex causis ipsi Ordinario notis [2]*;*

2° Indicetur tempus durationis poenae; abstineat autem Ordinarius ab ipsa infligenda in perpetuum [3]*. Potest vero infligi etiam tamquam censura, dummodo hoc in casu clerico patefiat causa propter quam suspensio irrogatur* [4]*;*

3° Clare indicentur actus qui prohibentur, si suspensio non in totum, sed ex parte infligatur [5].

Anm. 1: Das *Suspensionsdekret* [1] wird in der Regel schriftlich ausgefertigt. Es genügt, wenn es ausspricht, der Geistliche werde ex informata conscientia suspendiert; eine Angabe von Gründen ist nicht erforderlich, außer die Suspension wird als Beugestrafe verhängt (vgl. darüber Anm. 4 zu diesem Canon). Wesentlich für das Suspensionsdekret ist ferner, daß es die Angabe von Tag, Monat und Jahr der Ausfertigung enthält, weil die Rechtsfolgen vom Tag der Ausfertigung des Dekretes eintreten. Schließlich ist das Schriftstück vom Ordinarius oder einem von ihm hiezu Beauftragten zu unterfertigen. Vom Suspensionsdekret sind zwei Ausfertigungen herzustellen; eine davon ist dem betroffenen Geistlichen zuzustellen. Die andere Ausfertigung ist unter Anverwahrung des gesamten Beweismaterials im Geheimarchiv zu hinterlegen [2], um im Falle, daß der suspendierte Geistliche einen Rekurs einlegt, dasselbe an die zuständige Kongregation in Rom einzusenden. — Daneben besteht auch die Möglichkeit, die Suspension

---

[14] Vgl. Melichar, a. a. O. S. 129.

[15] Vgl. Eichmann-Mörsdorf III S. 19 Anm. 1.

[1] Text eines Suspensionsdekretes (nach Coronata III S. 558 Anm. 7 und Augustine VII S. 476 Anm. 20): „*Constito nobis presbyterum N. N. esse reum criminis, cum ob causas quae animum nostrum digne movent et de quibus Deo et Sedi Apostolicae cum habuerimus in mandatis, rationem reddere debemus, eum ex informata conscientia a divinis* (oder: *ab audiendis confessionibus, a celebratione Missae* etc.) *per tres* (oder: *per six* etc.) *menses suspendimus et suspensum declaramus ac ei decretum suspensionis intimari mandamus. Die, mense, anno. N. N. Episcopus; N. N. Actuarius.*"

[2] Jone III S. 387.

mündlich zu verhängen [3]. Dies wird dann der Fall sein, wenn nach reiflicher Überlegung zu befürchten ist, daß das Dekret, mit welchem die Suspension ausgesprochen wird, vom Geistlichen zum Schaden der Kirche oder des Ordinarius verwendet wird [4]. Welcher Vorgang dabei einzuhalten ist, bestimmt der Codex juris canonici nicht. Es wird in diesem Falle der betreffende Geistliche vorzuladen sein und ihm der Ausspruch des Ordinarius mitzuteilen sein. Dabei hat ein Notar anwesend zu sein, der diesen Vorgang beurkundet. Das Beurkundungsprotokoll über diesen Vorgang ist dann an Stelle des Suspensionsdekretes im kirchlichen Geheimarchiv aufzubewahren.

Anm. 2: Für die Gültigkeit der Suspension ist ferner notwendig, daß das die Suspension aussprechende Dekret ausdrücklich die Bestimmung enthält, daß die Strafe „*ex informata conscientia*" oder aus dem Ordinarius „bekannten Gründen" erfolgt ist [5]. Diese Bestimmung ist deshalb wichtig, weil nur daraus für den Bestraften ersichtlich ist, daß die Suspension in Ausübung des in c. 2186 CIC. dem Ordinarius eingeräumten Rechtes erfolgt ist. Wenn dieser Zusatz fehlt, kann der Geistliche Berufung einlegen, weil die Formvorschriften, die für die Verhängung der gewöhnlichen Suspension erforderlich sind, nicht eingehalten worden sind. Außerdem wäre nicht erkenntlich, ob es sich nicht um eine bloß vorsichtshalber getroffene Maßnahme nach c. 2222 § 2 CIC. handelt [6]. In diesem Falle wäre das Vorliegen des Vergehens nur wahrscheinlich; der Beweis darüber müßte erst im ordentlichen Rechts- oder Verwaltungsweg erbracht werden. Die nach c. 2222 § 2 CIC. vorgenommene Maßnahme des Ordinarius hat auch keinen Strafcharakter, sondern ist bloße Verwaltungsmaßnahme, die sich nur auf das „sacrum ministerium" bezieht [7]. Das Fehlen eines nach c. 2188 n. 1 CIC. vorgeschriebenen

---

[3] Jone III S. 387; Cocchi VII S. 643; Gottlob S. 47; vgl. S. Congr. Conc. v. 14. 9. 1782; anders noch Pkt. 3 der Instruktion vom 20. 10. 1884; dazu Gottlob S. 19.

[4] Etwa dadurch, daß der betroffene Geistliche das Dekret dazu mißbraucht, den strafenden Ordinarius vor den staatlichen Richter zu ziehen: Jone III S. 387; ebenso Gottlob S. 47; vgl. Coronata III S. 559.

[5] Diese Formulierung kann unterbleiben, wenn dem Geistlichen das Vergehen, das Anlaß zur Suspension war, mitgeteilt wird; mit anderen Worten, in den Fällen, in denen die Suspension als Beugestrafe verhängt wird oder dem Bestraften gemäß c. 2193 CIC. die Gründe der Bestrafung bekanntgegeben werden. Vgl. S. Congr. Conc. v. 27. 2. 1875 (Gasparri, Fontes VI S. 581); Coronata III S. 559 Anm. 4 und Gottlob S. 48.

[6] Vgl. Cocchi VII S. 643; Gottlob S. 47.

[7] So Gottlob S. 47.

Zusatzes bewirkt die Ungültigkeit der Suspension und führt zu ihrer Aufhebung im Rechtsmittelweg [8].

Anm. 3: Die Verhängung der Suspension kann entweder *auf immer* oder *auf bestimmte Zeit* erfolgen. — Die Frage, ob eine Suspension ex informata conscientia für immer erlaubt ist, war schon im früheren Recht der Gegenstand lebhafter Kontroversen [9] und wurde dann dahin entschieden, daß eine Suspension für immer deshalb nicht erlaubt sei, weil sie einer Absetzung gleich käme, die aber nur nach Durchführung eines gerichtlichen Verfahrens möglich ist. — Der *Codex juris canonici* hat diese Frage nicht direkt gelöst, sondern spricht nur davon, der Ordinarius möge sich enthalten, die Suspension für immer zu verhängen [10]. Dieser wird daher in der Regel die Suspension nur für bestimmte Zeit verhängen; man wird ihm aber auch die Möglichkeit zubilligen müssen, bei Vorliegen ganz besonderer Umstände, die Suspension für immer zu verhängen. Die Suspension, die für immer verhängt wurde, ist daher ohne Zweifel gültig [11]. Wenn die Praxis der zuständigen Kongregationen eine Suspension für immer ablehnt und über Rekurs dieselbe stets in eine zeitlich beschränkte umwandelt, so ist das kein Indiz für die gegenteilige Meinung; die betreffende Kongregation ist eben der Ansicht, daß ganz besondere Umstände, die eine dauernde Suspension rechtfertigen könnten, im betreffenden Falle nicht vorliegen. — Die Zeit, auf wie lange die Suspension verhängt wird, muß bestimmt angegeben werden, also etwa „drei Monate“ [12]. Wird die Suspension „nach Belieben des Ordinarius“ verhängt, so ist dieser Ausdruck nicht be-

---

[8] S. Congr. Conc. v. 27. 2. 1875 (Gasparri, Fontes VI S. 581). In dem der Entscheidung zugrunde liegenden Falle hatte der Bischof diesen Zusatz weggelassen.

[9] Vgl. dazu S. Congr. Conc. v. 3. 2. 1593 und vom 8. 4. 1848 sowie Bouix, De iudiciis ecclesiasticis II S. 337; Kober S. 73 Anm. 1 und Hinschius V S. 611, 612 Anm. 1—3.

[10] Früher war eine Verhängung der Suspension über 6 Monate hinaus nicht üblich (vgl. Sägmüller, Kirchenrecht II S. 334).

[11] Eine Verhängung der *Suspensio ex informata conscientia* für immer halten gültig: Coronata III S. 559 (weil eine lex irritans fehlt); Vermeersch-Creusen Epitome juris canonici III S. 375; Augustine VII S. 477; Cocchi VII S. 642. Die Ungültigkeit einer *Suspensio ex informata conscientia* für immer behaupten Gottlob S. 49, Pistocchi S. 57; Noval, De processibus II S. 607; Eichmann-Mörsdorf III S. 292 („darf nicht auf immer, sondern nur auf bestimmte Zeit, nach römischer Praxis nicht länger als ein Jahr verhängt werden“) und Smith, Elements of ecclesiastical Law 1892 II S. 323 unter Berufung auf zwei Entscheidungen der S. Congr. Conc. v. 24. 2. 1853 und 20. 12. 1873.

[12] Fehlt eine bestimmte Zeitangabe, so ist das Suspensionsdekret ungültig: Gottlob S. 51.

stimmt genug [13]. Eine bestimmte Höchstdauer gibt das Gesetz nicht an, es liegt also beim Ordinarius, der allerdings die Dauer der Strafe nach der Schwere des Vergehens und den anderen Umständen des besonderen Falles bemessen wird. Die frühere Praxis der S. Congr. Conc., eine Suspension in der Dauer von über sechs Monaten nicht zuzulassen, dürfte im jetzigen Rechte keine Deckung mehr finden.

Anm. 4: Da die Suspension ex informata conscientia auch als *Beugestrafe* verhängt werden kann, ordnet der zweite Satz des c. 2188 n. 2 CIC. an, daß in diesem Falle dem betroffenen Geistlichen der Grund für die Bestrafung angegeben werden muß. Dies ist deshalb notwendig, weil der Betroffene wissen muß, in welchen Belangen er sich bessern soll. — Eine Zeitbestimmung ist bei der Verhängung als Beugestrafe nicht notwendig, da dieselbe solange andauert, als der Bestrafte sich nicht bessert; bei Besserung besteht dann aber ein Anspruch, die Strafe wieder aufzuheben. Enthält das Suspensionsdekret keine Zeitangabe, ist es aber begründet, so liegt keinesfalls Ungültigkeit desselben vor, sondern die Suspension wurde als Beugestrafe verhängt [14]. Dies ergibt sich daraus, daß im Strafrecht die für den Beschuldigten günstigere Auslegung anzuwenden ist. Die Suspension als Beugestrafe ist aber günstiger als die Suspension als Sühnestrafe, weil der Geistliche, dadurch, daß er sich bessert, von der Beugestrafe leichter loskommt, als von der Sühnestrafe, deren Ablauf er erst abwarten müßte.

Anm. 5: Bei einer nur teilweisen Suspension muß das Suspensionsdekret alle die Amtshandlungen zweifelsfrei bezeichnen, deren Vornahme dem Suspendierten untersagt ist. Welche Akte der Ordinarius dem Geistlichen untersagen will, wird sich nach der Schwere des Vergehens und nach der Wirkung, die die Strafe haben soll, richten. Allerdings werden die Bestimmungen des c. 2279 § 2 CIC. hier Richtung weisend sein [15]. Spricht das Dekret zwar von einer Teil-Suspension, gibt aber nicht an, welche Handlungen untersagt werden, so ist der Ausspruch über die Strafe zu unbestimmt, was die Aufhebung des Suspensionsdekretes durch die zuständige Kongregation, die sich mit der Angelegenheit infolge des Rekurses des betroffenen Geistlichen zu beschäftigen hat, herbeiführen wird.

---

[13] Augustine VII S. 477 behauptet (unter Berufung auf Bouix, De iudiciis ecclesiasticis II S. 336) eine solche Suspension wäre gültig; sie ende aber spätestens mit der Neubesetzung des bischöflichen Stuhls. Vgl. dazu noch Coronata III S. 560.

[14] Gottlob S. 51.

[15] Vgl. Pistocchi S. 29 und c. 2186 Fußnote 23 CIC.

Can. 2189

§ 1 — Si clericus suspensus sit ab officio in quo alius in eius locum substituendus est, ut ex. gr. oeconomus in cura animarum, qui substituitur mercedem ex fructibus beneficii percipiat secundum prudens Ordinarii iudicium determinandam.

§ 2 — Clericus suspensus, si se gravatum senserit potest imminutionem pensionis petere ab immediato Superiore, qui in via iudiciaria esset iudex appellationis.

Voraussetzung für die Anwendung des c. 2189 CIC.[1] ist, daß der suspendierte Geistliche ein Amt versehen hat, welches die Einsetzung eines *Stellvertreters* für die Zeit der Dienstenthebung erfordert. Hingegen ist die Bestellung eines Stellvertreters nicht erforderlich, wenn der Suspendierte bereits kraft Gesetzes einen Stellvertreter hat oder die Bestellung einer Stellvertretung schon wegen der Natur der Stellung, welche der Suspendierte innehat, nicht als notwendig erscheint. — Der Stellvertreter erhält für seine Tätigkeit eine Entschädigung, die von den Erträgnissen des Benefiziums oder des sonstigen Amtseinkommens des Suspendierten zu tragen ist. Die Bemessung der Entschädigung obliegt dem Ordinarius nach seinem Ermessen, wobei er allerdings Umfang der Stellvertretung und die Höhe der Einkünfte aus dem Benefizium zu berücksichtigen haben wird. Fühlt sich der Geistliche durch die Festsetzung der Entschädigung beschwert, weil er z. B. glaubt, daß dieselbe eine zu starke Verminderung seines eigenen Einkommens darstellt, so steht es ihm offen, von demjenigen übergeordneten Ordinarius, der im ordentlichen Verfahren Berufungsrichter [2] wäre, die neuerliche Festsetzung der Entschädigung zu verlangen. Gegen dessen Entscheidung kann noch der Rekurs an den Hl. Stuhl ergriffen werden [3].

Can. 2190

Ordinarius, qui fert suspensionem ex informata conscientia, debet ex peractis investigationibus tales collegisse probationes [1], quae eum certum reddant, clericum delictum revera perpetrasse et quidem adeo grave ut eiusmodi poena coercendus sit [2].

Anm. 1: Der Ordinarius kann die Suspension „ex informata

---

[1] Vgl. Gottlob S. 60; Jone III S. 388.

[2] Dies ist in der Regel der Metropolit, wenn der suspendierende Ordinarius Suffraganbischof ist. Gegenüber dem Metropoliten ist derjenige Bischof Berufungsrichter, den sich derselbe ein für alle Mal mit Bewilligung des Hl. Stuhles gewählt hat (siehe dazu c. 1594 CIC.; Eichmann-Mörsdorf III S. 59).

[3] Vgl. Coronata III S. 561; Gottlob S. 61 und Pkt. 4 der Instruktion vom 20. 10. 1884.

conscientia" nur dann verhängen, wenn er aus den angestellten *Nachforschungen* die Gewißheit erlangt hat, daß der Kleriker das Vergehen tatsächlich begangen hat[1]. Diese Gewißheit wird sich der Ordinarius nur verschaffen können, wenn er über das Vorliegen des Vergehens die *Beweise* nach der Vorschrift des *Codex juris canonici* aufnimmt. *Private Wahrnehmungen* des Ordinarius genügen also nicht, weil auch der Richter sein Urteil nicht auf derartige Wahrnehmungen stützen kann. Diese Ansicht wird dadurch unterstützt, daß die zuständige Kongregation in Rom nicht in der Lage ist, die Wahrheit der privaten Wahrnehmung des Ordinarius zu überprüfen und deshalb keine Garantie für eine sachlich richtige Entscheidung gegeben ist. — Bei der Verhängung der *Suspension ex informata conscientia* wird vor allem der Beweis durch *Zeugen* eine wesentliche Rolle spielen. Die Zeugen sind durch den Ordinarius selbst oder einen von ihm dazu beauftragten Geistlichen zu vernehmen. Ihre Aussagen sind durch einen Notar schriftlich niederzulegen und vom betreffenden Zeugen zu unterfertigen. Eine Beeidigung wird in der Regel nicht erforderlich sein, sondern nur dort stattfinden, wo diese wegen der Umstände des Falles für notwendig erachtet wird[2]. Ein Zeuge allein wird in der Regel noch keinen vollen Beweis machen, da der Ordinarius nach Möglichkeit die Vorschrift des c. 1791 § 2 CIC. beachten wird[3]. Nur, wenn der Zeuge ein qualifizierter Zeuge ist, dessen Aussagen auch vor Gericht den vollen Beweis erbringen würden, besteht eine Ausnahme. Ist nur die Aussage eines Zeugen vorhanden, so wird sich der Ordinarius bemühen müssen, dieselbe durch andere Beweismittel, etwa durch Urkunden oder Sachverständige zu ergänzen. Er kann aber auch eigene, jedoch *amtliche Wahrnehmungen* zur Beweisführung heranziehen. Hat der Ordinarius durch die Beichte seines Untergebenen von dem geheimen Vergehen Kenntnis erlangt, so kann er diese Kenntnis überhaupt nicht verwerten; weder als amtliche Wahrnehmung, noch dadurch, daß er auf Grund seiner Kenntnisse nunmehr ein Verfahren zur Verhängung der Suspension ex informata conscientia einleitet, in welchem er den Beweis auch

---

[1] Vgl. Augustine VII S. 471; a. M. Jone III S. 385; Eichmann, Prozeßrecht S. 226; siehe dazu auch noch Coronata III S. 562.

[2] Dies ergibt sich entgegen der Meinung von Coronata III S. 562 und c. 2145 § 2 CIC. daraus, daß der Ordinarius im Verfahren vollkommen frei ist und gemäß c. 2187 CIC. („*sed satis est, si Ordinarius servato praescripto canonum, qui sequuntur* ...") nur zur Beachtung der Vorschriften der cc. 2188—2194 CIC. gehalten ist.

[3] Vgl. Coronata III S. 562; Gottlob S. 42. In besonders gelagerten Fällen wird auch die Aussage eines Zeugen ausreichen, etwa wenn sie dieser unter Eid ablegt.

auf andere Weise herstellen zu können glaubt. Dies ergibt sich daraus, weil der Ordinarius durch die in der Beichte erlangte Kenntnis schon eine vorgefaßte Meinung hat und daher nicht mehr in der Lage ist, das Verfahren objektiv durchzuführen und außerdem leicht der Eindruck entstehen könnte, daß der Ordinarius das Beichtgeheimnis verletzt hat [4]. Ausreichend für die Bestrafung wäre auch, wenn der vom Ordinarius vorgeladene beschuldigte Geistliche dem Ordinarius sein Vergehen eingesteht. Dieses Geständnis ist vom Notar in einem Schriftstück niederzulegen und vom geständigen Geistlichen zu unterzeichnen. — Für alle *Beweisaufnahmen* ist aber immer erforderlich, daß sie schriftlich niedergelegt werden [5]. Dies ist deshalb so wichtig, weil nur durch die Aufzeichnung die zuständige Kongregation in die Lage versetzt wird, selbst die Beweise zu würdigen und daraus die für die richtige Beurteilung des Falles notwendigen Aufschlüsse zu gewinnen. Wenn der Ordinarius aus irgendwelchen Gründen die Beweise nicht schriftlich aufnehmen kann und nur ein vom Ordinarius verfaßter Bericht vorliegt, so wird dies in der Regel nicht ausreichend sein, weil dieser Bericht stets subjektiv gefärbt sein wird und eine bloß einseitige Beurteilung des Falles gibt. Nur in besonders gelagerten Fällen wird ein derartiger Bericht des Ordinarius vielleicht ausreichend sein. — Die Beweisaufnahme ist vor Fällung der Entscheidung, mit welcher die Suspension verhängt wird, durchzuführen [6]. Obwohl die Gründe der Bestrafung in der Regel dem Bestraften nicht mitzuteilen sein werden, so muß doch die vom Ordinarius getroffene Maßnahme objektiv begründet sein. Vollkommen falsch ist es, wenn der Ordinarius ohne vorherige Beweisaufnahme die Suspension verhängt, weil er glaubt, daß der Geistliche gegen die Strafe keinen Rekurs einlegen wird und erst nachdem der Rekurs erhoben worden ist, Beweise zu sammeln beginnt. Hier kann sehr leicht der Fall eintreten, daß der Ordinarius nach Prüfung der gesammelten Beweise zum Ergebnis kommt, daß die vorliegenden Beweise die Verhängung einer derartigen Strafe gar nicht gerechtfertigt haben, weil entweder gar kein so schweres Vergehen vorliegt oder weil das angebliche Vergehen überhaupt nicht vorliegt. Die Lage des Ordinarius ist in einem solchen Fall besonders

---

[4] Niemand kann Zeuge und Richter zugleich sein. Auch der Richter muß sich gemäß c. 1869 § 2 CIC. seine Überzeugung „*ex actis et probatis*" gebildet haben. In der Lehre übereinstimmende Ansicht vgl. Gottlob S. 43; Noval, De processibus II, 618 (besonders eingehend begründet); Augustine VII S. 471; Coronata III S. 562.

[5] Jone III S. 389; Eichmann-Mörsdorf III S. 291; geschlossen kann dies aus c. 2194 CIC. werden.

[6] Gottlob S. 41.

schwierig, weil er einesteils sein Gewissen mit der leichtfertigen Verhängung einer schweren Strafe über einen Unschuldigen oder minder Schuldigen belastet hat und anderseits nunmehr seine Maßregel gegenüber der zuständigen Kongregation in Rom zu rechtfertigen hat.

Anm. 2: Das *Vergehen* muß so schwer sein, daß die Bestrafung mit der Suspension gerechtfertigt ist. Der *Codex juris canonici* unterscheidet nicht wie die weltlichen Strafgesetzbücher zwischen Verbrechen und Vergehen, sondern spricht einfach nur von *„delicta"*. Daß aber für die Verhängung der Suspension nicht irgend ein Vergehen vorliegen muß, sondern ein besonders schweres, ergibt sich aus dem Schlußsatz des c. 2190 CIC. *(„quidem adeo grave ut eiusmodi poena coercendus sit")*. Welche schwere Vergehen damit gemeint sind, spricht das Gesetz nicht aus[7]. c. 2196 CIC. spricht allerdings ganz allgemein aus, daß die Schwere eines Vergehens nach der Wichtigkeit des verletzten Gesetzes (was an der Art der angedrohten Strafe zu erkennen ist), nach der größeren oder geringeren Zurechenbarkeit der Straftat und nach dem Erfolg der Tat (insbesonders nach der Höhe des angerichteten Schadens) zu beurteilen ist. Auf diese Vorschrift übertragen bedeutet dies, daß zwischen dem Vergehen und der als Strafe zu verhängenden Suspension das richtige Verhältnis bestehen muß. Deshalb kann die Suspension nur dann verhängt werden, wenn der Codex juris canonici für ein Vergehen die Suspension selbst (wobei immer zu prüfen sein wird, ob nicht hier die Suspension als Beugestrafe verhängt wird, die auch für leichtere Vergehen angeordnet werden kann) oder eine noch strengere Strafe anordnet. Für die Beurteilung der Schwere des Vergehens ist auch noch der Erfolg der Tat maßgeblich. Aus diesem Grund wird z. B. der Ordinarius von der Verhängung der Suspensio ex informata conscientia absehen, wenn, obwohl ein an sich schweres Vergehen vorliegen würde, es beim erfolglosen Versuch geblieben ist. Außerdem ist im Einzelfall noch der Sprachgebrauch des Codex zu beachten, der sich zur Bezeichnung besonders schwerer Straftaten der Worte *„gravis"*, *„gravior"* oder *„atrocior"* bedient. Letzten Endes ist es aber dem Ermessen des Ordinarius überlassen, ob er ein Vergehen für so schwer ansieht, daß es mit dieser Strafe geahndet werden muß. Freilich unterliegt aber dieses Ermessen der Überprüfung durch die zuständige Kongregation, die sich mit dem Fall und der Entscheidung beschäftigen muß, wenn sie anläßlich eines Rekurses dazu in die Lage versetzt wird.

[7] Cocchi VII S. 645; Coronata III S. 563 geben eine Reihe von Beispielen. Siehe dazu noch Gottlob S. 32.

§ 1 — Suspensioni ex informata conscientia iustam ac legitimam causam praebet delictum occultum ad normam can. 2197 n. 4 [1].

§ 2 — Ob notorium delictum suspensio ex informata nunquam conscientia ferri potest [2].

§ 3 — Ut delictum publicum suspensione ex informata conscientia plecti possit, occurrat necesse est aliquod adiunctis quae sequuntur [3]*:*

1° Si testes probi et graves delictum quidem Ordinario patefaciant, sed nulla ratione induci possint ut de eo testimonium in iudicio ferant, neque aliis probationibus delictum iudiciali processu evinci possit [4]*;*

2° Si ipsemet clericus minis aut aliis adhibitis mediis impediat ne processus iudiciarius instituatur aut inceptus perficiatur [5]*;*

3° Si processui iudiciali conficiendo farendaeque sententiae impedimenta exoriantur ex adversis civilibus legibus aut gravi scandali periculo [6].

Der Codex juris canonici unterscheidet, wie schon gesagt (vgl. c. 2190 Anm. 2 CIC.), anders als die weltlichen Strafgesetzbücher nicht zwischen Verbrechen und Vergehen, sondern nennt alle strafbaren Handlungen *„delictum"*. Für das strafbare Verhalten im Sinne des kirchlichen Strafrechtes ist gemäß c. 2195 CIC. wesentlich, daß die Straftat nach außen in Erscheinung getreten ist, sittlich zurechenbar ist und wenigstens ein mit einer unbestimmten Strafdrohung versehenes Gesetz verletzt hat [1].

Anm. 1: c. 2191 CIC. spricht den allgemeinen Grundsatz aus, daß die *Suspensio ex informata conscientia* grundsätzlich nur bei einem *„delictum occultum"* möglich ist. Was darunter zu verstehen ist, wird durch c. 2197 n. 4 CIC. dahin erläutert, daß dasjenige geheim ist, was weder allgemein bekannt ist noch voraussichtlich bekannt werden kann. Daneben unterscheidet das Gesetz noch zwischen materiell geheim (wenn die Straftat selbst unbekannt ist) und formell geheim (wenn nur die Verantwortlichkeit des Täters unbekannt ist) [2]. Wird ein geheimes Vergehen später ein öffentliches, so bleibt die verhängte Strafe dennoch gültig, weil es für die Beurteilung der Zulässigkeit des Suspensionsverfahrens maßgeblich ist, ob das Vergehen im Zeitpunkt der Bestrafung geheim war [3].

---

[1] Vgl. dazu Eichmann-Mörsdorf III S. 299.

[2] Vgl. Jone III S. 389: „Delictum occultum habetur etiam in casu, in quo deliquens tantum ad norman c. 2197 n. 4 CIC. est occultus; factum ipsum, quod constituit delictum, potest esse publicum."

[3] Vgl. Gottlob S. 40; Coronata III S. 563 und Jone III S. 389.

Anm. 2: Wegen eines *„delictum notorium"* kann der Ordinarius die Suspension niemals verhängen, würden auch die Voraussetzungen des c. 2191 § 3 CIC. vorliegen. Ein Vergehen ist gemäß c. 2197 n. 2 CIC. dann notorisch, wenn es öffentlich bekannt ist und unter solchen Umständen begangen worden ist, daß es durch nichts verheimlicht oder entschuldigt werden kann. In diesem Fall sind also Täter und Tat bereits allgemein bekannt. Schon aus dem Grund, daß alles öffentlich bekannt ist, wird die Verhängung der Suspension ausgeschlossen sein, weil sowohl der Beschuldigte, wie die Öffentlichkeit ein Recht auf Klärung des Sachverhaltes haben; eine solche Aufklärung ist aber bei der Verhängung der Suspension nicht möglich [4]. Das *„delictum notorium"* ist demnach nur eine Abart des „delictum publicum".

Anm. 3: Bei Vorliegen der Voraussetzungen des c. 2191 § 3 CIC. kann auch ein *„delictum publicum"* vom Ordinarius mit der Suspension belegt werden [5]. Öffentlich bekannt ist eine Straftat, wenn die Kunde davon bereits verbreitet, d. h. einem größeren Personenkreis bekannt geworden ist, oder wenn in Anbetracht der Umstände, unter denen die Tat begangen worden ist und in denen sich die Kunde von der Tat zur Zeit befindet, angenommen werden kann und muß, daß die Kunde sich leicht verbreiten wird. Die in c. 2191 § 3 CIC. genannten Voraussetzungen müssen nicht alle zusammen vorliegen; es genügt vielmehr das Vorliegen *einer* der drei Vorbedingungen für das Vorgehen *ex informata conscientia* [6]. In diesem Zusammenhang sind noch zwei mögliche Fälle zu behandeln. Es betrifft dies die Zulässigkeit der Suspension ex informata conscientia nach einem Freispruch mangels Beweisen im ordentlichen Verfahren und bei noch schwebendem Berufungsverfahren. — Grundsätzlich ist im ersten Fall die Suspension zulässig, weil durch den Freispruch das bisher öffentliche Vergehen geheim wird [7]. Konnte im ordentlichen Verfahren der Beschuldigte nicht überführt werden, weil die Zeugen sich der Aussage entschlagen haben und aus diesem Grund der Freispruch erfolgen mußte, so ist die Suspension ohne weiteres zulässig, wenn die Zeugen (unter Voraussetzung des c. 2191 § 3 CIC.) bereit

---

[4] Gottlob S. 34; vgl. Coronata III S. 556.

[5] Der *Codex juris canonici* weicht in dieser Bestimmung von der Instruktion v. 20. 10. 1884 ab, die nur beim Vorliegen geheimer Vergehen die Verhängung der *Suspensio ex informata conscientia* gestattete.

[6] Vgl. Gottlob S. 35.

[7] S. Congr. Conc. v. 26. 9. 1795.

sind, dem Ordinarius ihre Aussage zu machen [8]. Haben dagegen im ordentlichen Verfahren sich keine Zeugen der Aussage entschlagen und konnte der Richter aus den von ihm gewonnenen Beweisen keine Sicherheit über das Vorliegen der Tat gewinnen und glaubt der Ordinarius, aus diesem Beweismaterial die für die Bestrafung erforderliche Gewißheit zu erlangen, so kann keinesfalls die Suspension verhängt werden. Es ist dies vielmehr eine Frage der Beweiswürdigung. In einem solchen Fall wird der Ordinarius den promotor iustitiae anweisen, gegen das freisprechende Erkenntnis Berufung einzulegen [9]. — Während das Berufungsverfahren noch anhängig ist, darf keinesfalls die Suspension ausgesprochen werden, weil diese Maßnahme gegen die Vorschrift des c. 1854 CIC. verstoßen würde und einen Eingriff in die Rechte des Berufungsgerichts bedeutet [10].

Anm. 4: Das *Vergehen* [11] muß dem Ordinarius durch *Zeugen* [12] offenbart werden. Diese Zeugen müssen rechtschaffene und aufrechte Leute sein; sind sie es nicht, so kann auf Grund ihrer Aussage die Suspension nicht verhängt werden [13]. Wesentlich ist ferner, daß diese Zeugen auch vor Gericht den vollen Beweis über die Schuld des Beschuldigten herstellen würden; ein Zeuge allein würde also für die Verhängung der Suspension nicht hinreichen (im Gegensatz zur Verhängung der Suspension bei geheimen Vergehen), zumal auch der Gesetzestext ausdrücklich von *„testes"* spricht. Erforderlich ist, daß die Zeugen durch keine Mittel überredet werden können, ihre Aussagen auch vor dem geistlichen Richter zu wiederholen. Es besteht in dieser Bestimmung ein allerdings nur scheinbarer Wider-

---

[8] Vgl. Jone III S. 390; Suarez, De remotione parochorum S. 256 weist daraufhin, daß in einem solchen Falle der Ordinarius nur nach reiflicher Überlegung zu diesem außerordentlichen Mittel greifen wird, weil dadurch in der Öffentlichkeit sehr leicht der Eindruck einer begangenen Ungerechtigkeit entstehen kann.

[9] Vgl. dazu Jone III S. 390; Gottlob S. 40; Coronata III S. 556.

[10] Vgl. Jone III S. 390; Gottlob S. 40; Coronata III S. 556 und S. Congr. Conc. v. 20. 12. 1873.

[11] Pistocchi S. 101.

[12] Wesentlich ist auch, daß der Beweis des Vergehens nur durch diese Zeugen erbracht werden könnte (andernfalls könnte sich das Gericht auch anderer Beweismittel zur Erforschung der Wahrheit bedienen). Vgl. Augustine VII S. 481.

[13] Jugendliche vor Erlangung der Geschlechtsreife oder Geistesschwache, Gebannte, Eidbrüchige, Ehrlose, sittlich Verworfene, sowie öffentliche und schwere Feinde des Beschuldigten sind schon im ordentlichen Gerichtsverfahren als Zeugen ungeeignet und müssen es um so mehr in diesem außerordentlichen Verfahren sein. Die S. Congr. Conc. v. 20. 12. 1873, ASS. VII S. 570 ließ eine „Puella honesta et sincera quae turpia passa est a clerico" als Zeugin im Verfahren gegen diesen Geistlichen zu.

spruch zwischen den Bestimmungen des Codex, welche einen allgemeinen Zeugniszwang vorsehen und dieser Vorschrift. Doch besteht eine solche Divergenz hier nicht. Es muß nämlich die Weigerung der Zeugen, gerichtlich auszusagen, rechtlich gerechtfertigt sein [14], d. h. es müssen für sie Entschlagungsgründe bestehen. Würde ihnen das Vergehen in der Beichte mitgeteilt werden, so wäre schon ihre Mitteilung an den Ordinarius strafbar, weil sie dadurch das ihnen obliegende Beichtgeheimnis verletzt haben würden. Es sind hier folgende Fälle denkbar: wenn das Vergehen dem Pfarrer zwar nicht in der Beichte, aber in Ausübung eines geistlichen Dienstes außerhalb der Beichte anvertraut wurde oder wenn die Zeugenaussage dem Zeugen oder seinen Verwandten Entehrung, schwere Belästigungen oder andere sehr ernste Schwierigkeiten entstehen würden. Wollen die Zeugen ihre Aussage nicht unterschreiben, so kann die Suspension nicht verhängt werden [15]. Die Aussage des Ordinarius über die vor ihm erfolgten Angaben wird nur in besonders gelagerten Fällen zum notwendigen Beweis ausreichen [16].

Anm. 5: Das Verfahren zur Verhängung der Suspensio ex informata conscientia kann auch eingeleitet werden, wenn der Geistliche durch *Drohungen* [17] oder andere *ungesetzliche Mittel* den Beginn oder die Fortsetzung des Verfahrens zu hindern sucht. Dies kann auf verschiedene Weise erfolgen. Der Geistliche kann z. B. mit der Anrufung des staatlichen Gerichtes drohen, er kann auch versuchen, durch Freunde und einflußreiche Personen [18] den Beginn des Verfahrens zu verhindern oder dessen Einstellung zu bewirken. Daß Drohungen oder andere ungesetzliche Mittel vermutet werden, reicht nicht aus; vielmehr müssen dieselben bewiesen sein, bevor der Ordinarius ex informata conscientia suspendieren kann [19]. Es ist selbstverständlich, daß sich der Geistliche durch diese Handlungen eines neuen weiteren Vergehens schuldig macht (Verhinderung der kirchlichen Jurisdiktion; vgl. cc. 2334 § 2, 2336 § 1 und 2337 § 1 CIC.) [20]. Ebenso selbstverständlich ist es aber auch, daß der Ordinarius, um das erste Vergehen, dessentwegen das gerichtliche Verfahren ein-

---

[14] Gottlob S. 35.

[15] Dies deshalb, weil die zuständige Kongregation bei der Behandlung des Rekurses nicht in der Lage ist, die Beweise zu prüfen.

[16] Vgl. Jone III S. 390; Cocchi VII S. 646; siehe c. 2190 Anm. 1 CIC.

[17] Augustine VII S. 481 und S. Congr. Conc. v. 8. 4. 1848, ASS. XVI S. 30, wo die Zeugen (angesehene Bürger) durch den Geistlichen eingeschüchtert worden waren und das staatliche Gericht den Geistlichen augenscheinlich begünstigte.

[18] Jone III S. 390; Gottlob S. 36.

[19] Pistocchi S. 107.

[20] Vgl. Gottlob S. 37.

geleitet worden ist, bestrafen zu können, sich nunmehr des außerordentlichen Weges bedienen muß, um den Schuldigen zur Verantwortung ziehen zu können.

Anm. 6: Dieses Verfahren kann wegen eines öffentlichen Vergehens auch durchgeführt werden, wenn die Durchführung des gerichtlichen Verfahrens staatlicher Gesetze wegen ausgeschlossen ist oder durch die Durchführung des gerichtlichen Verfahrens schweres Ärgernis für die Kirche zu befürchten ist. Daß die Durchführung des gerichtlichen Verfahrens durch staatliche Gesetze nicht möglich ist, bedeutet nicht nur, daß die Durchführung des Verfahrens durch staatliche Gesetze ausgeschlossen ist, sondern auch, daß der Vollstreckung des Urteiles Hindernisse im Wege stehen. Auch wenn ein staatlicher Rechtsmittelzug gegen das kirchliche Urteil eröffnet wird [21], wird man die Durchführung des gerichtlichen Verfahrens für unmöglich erachten und deshalb die Suspension verhängen, weil durch die staatliche Überprüfung des gerichtlichen Urteils die Selbständigkeit des kirchlichen Richters schwer beeinträchtigt wird [22]. Auch wenn schweres Ärgernis aus der Prozeßführung entstehen könnte, wird der Ordinarius zur Verhängung der Suspension berechtigt sein. Ein Fall schweren Ärgernisses kann z. B. ein Verfahren wegen Verletzung des Beichtgeheimnisses sein. Solche Vergehen schädigen das Ansehen der Kirche schwer und rechtfertigen diese außerordentliche Strafform [23].

Can. 2192

Suspensio ex informata conscientia valet si ex pluribus delictis unum tantum fuerit occultum.

Ist von *mehreren* begangenen Vergehen wenigstens *eines* geheim, so kann wegen dieses einen Vergehens über den Geistlichen die Suspensio ex informata conscientia verhängt werden [1]. Voraussetzung ist allerdings, wie bei der Verhängung dieser Form der Suspension immer, daß das geheime Vergehen allein so schwer ist, daß diese Bestrafung gerechtfertigt ist. Ist dies nicht der Fall, so kann nicht *ex informata conscientia* suspendiert werden, weil dann die anderen

---

[21] Vgl. dazu für das frühere Recht Eichmann, Der recursus ab abusu nach deutschem Recht 1903 S. 57.

[22] Das staatliche Recht verbietet in der Regel nicht die Durchführung des gerichtlichen Verfahrens, sondern eröffnet einen Rechtszug gegen das kirchliche Urteil. Vgl. dazu die Entscheidungen der S. Congr. Conc. v. 8. 4. 1848; 26. 2. 1853; 22. 12. 1860; 27. 2. 1875 und 11. 9. 1880.

[23] Vgl. die bei Cocchi VII S. 646 angegebenen Beispiele.

[1] Jone III S. 391; Gottlob S. 39; Eichmann-Mörsdorf III S. 290; Augustine VII S. 481 und Pistocchi S. 111.

öffentlichen Vergehen mitberücksichtigt würden, um die Schwere der Strafe zu rechtfertigen. Dies ist nicht zulässig, weil dadurch indirekt dem gerichtlichen Urteil vorgegriffen wird. In einem solchen Falle würde nämlich eine noch nicht bewiesene Täterschaft als bereits feststehend angenommen werden. — Steht das geheime Vergehen in enger Verbindung mit einem anderen bereits öffentlichen Vergehen oder ist das geheime Vergehen sogar ein noch nicht aufgedeckter Teil eines öffentlichen Vergehens (es liegt hier ein zusammengesetzes, mehraktiges Vergehen vor); so kann ebenfalls nicht *ex informata conscientia* suspendiert werden, weil dadurch dem gerichtlichen Verfahren präjudiziert würde. Ist allerdings das gerichtliche Verfahren bereits rechtskräftig abgeschlossen, so steht nunmehr der Suspendierung kein Hindernis mehr im Wege. — Schließlich ist noch der Fall zu erörtern, ob die Verhängung der *Suspensio ex informata conscientia* gerechtfertigt ist, wenn alle Vergehen öffentlich sind, aber bei einem Vergehen die Voraussetzungen des c. 2191 § 3 CIC. vorliegen. Die Bestrafung auf diesem Wege ist hier ausgeschlossen, weil das Gesetz an dieser Stelle (c. 2192 CIC.) ausdrücklich davon spricht, daß neben mehreren öffentlichen Vergehen auch ein geheimes Vergehen vorliegt und nicht, daß von mehreren öffentlichen Vergehen bei einem davon die Voraussetzungen des c. 2191 § 3 CIC. gegeben sind.

Can. 2193

Prudenti Ordinarii arbitrio relinquitur suspensionis causam seu delictum clerico patefacere aut reticere, pastorali tamen adhibita sollicitudine et caritate, ut, si delictum clerico manifestare censuerit, poena ex paternis quae interposuerit monitis, nedum ad expiationem culpae verum etiam ad emendationem delinquentis et ad occasionem peccati eliminandam inserviat.

Da die Suspension in der Regel Sühnestrafe ist, ist die Begründung der Strafe nicht notwendig. Anders ist dies nur, wenn die Suspension ex informata conscientia als Beugestrafe verhängt wird (c. 2188 n. 2 CIC.). — Allerdings kann auch zufolge der Bestimmung des c. 2193 CIC. bei der Verlängerung der Suspension als Sühnestrafe dem Geistlichen der Grund bekannt gegeben werden. Trotzdem liegt aber in diesem Falle keine Beugestrafe vor, weil die Suspension befristet ist; daneben hat aber der Ordinarius auch die Verpflichtung, mit der Bekanntgabe der Gründe den Geistlichen väterlich zu ermahnen, damit durch Strafe nicht nur das Vergehen gesühnt werde; sondern auch zur Besserung des Fehlenden und zur Beseitigung der Gelegenheit zur Sünde dient. Eine solche Pflicht des Ordinarius schreibt das

Gesetz bei der Verhängung der Suspension als Beugestrafe nicht vor, obwohl er aus seelsorgerlichen Gründen auch hier die in c. 2193 CIC. genannten Ermahnungen dem Geistlichen erteilen wird.

Can. 2194

Si clericus recursum[1] *a suspensione sibi inflicta interponat, Ordinarius ad Sedem Apostolicam*[2] *mittere debet probationes quibus constet clericum delictum revera perpetrasse quod extraordinaria hac poena puniri queat*[3].

Anm. 1: Gegen die vom Ordinarius verhängte Suspension steht dem bestraften Geistlichen der *Rekurs* an die jeweils zuständige *Kongregation* in Rom offen. Die Appellation oder Rekurs an das übergeordnete Berufungsgericht oder die S. Rota wird durch die Bestimmung des c. 1601 CIC. ausgeschlossen[1]. Eine Frist für die Einlegung des Rechtsmittels nennt das Gesetz nicht; es werden hier aber sinngemäß die Bestimmungen über die Appellation heranzuziehen sein. Darnach ist binnen zehn Tagen dem Ordinarius mitzuteilen, daß Rekurs eingelegt wird (c. 1881 CIC.) und binnen weiterer dreißig Tage das Rechtsmittel auszuführen. Werden diese Fristen versäumt, so wird angenommen, daß auf den Rekurs verzichtet wird (c. 1886 CIC.)[2]. — Bei der Lösung der Frage ob der Rekurs *aufschiebende* Wirkung hat, ist zu unterscheiden, ob die Suspension als Beuge- oder Sühnestrafe verhängt worden ist. Liegt eine *Beugestrafe* vor, so besitzt der Rekurs *keine aufschiebende Wirkung*[3]. Ob der Rekurs gegen eine als *Sühnestrafe* verhängte Suspension *aufschiebende Wirkung* hat oder nicht, ist aber in der Lehre sehr bestritten. So berufen sich verschiedene Autoren[4] auf c. 2287 CIC., wonach bei einer Verhängung einer Sühnestrafe der Rekurs aufschiebende Wirkung habe, sofern das Gesetz nichts anderes bestimmt. Andere Kirchenrechtslehrer[5] vertreten die Ansicht, daß die Heranziehung des c. 2287 CIC. zwar

---

[1] Nach der herrschenden Lehre enthält c. 1601 CIC. eine allgemeine Anordnung über den Rechtsmittelzug in Verwaltungsangelegenheiten (dazu Jone III S. 50; Coronata III S. 46; vgl. Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung S. 82).

[2] So Gottlob S. 64; für das ältere Recht vgl. noch Santi-Leitner, Praelectiones juris canonici 3. Aufl. II S. 249; Sägmüller, Kirchenrecht 2. Aufl. II S. 344.

[3] c. 2243 § 1 CIC. (vgl. dazu Jone III S. 444; Gottlob S. 65; Eichmann-Mörsdorf III S. 364).

[4] In diese Gruppe gehören Gottlob S. 66; Pistocchi S. 119, 124; Suarez, De remotione parochorum S. 221, 254.

[5] In diese Gruppe gehören Eichmann-Mörsdorf III S. 293 Anm. 1; Mörsdorf, a. a. O. S. 82 Anm. 95, 176; Augustine VII S. 482; Ebers, a. a. O. S. 441 (beide ohne Begründung).

richtig sei, die in diesem Kanon genannte Ausnahmebestimmung aber in c. 2146 CIC. enthalten sei, wonach für alle im III. Teil des Vierten Buches erwähnten Vergehen auf dem Verwaltungswege dem Rekurs mit Ausnahme der Bestimmung des c. 2146 § 3 CIC. keine aufschiebende Wirkung zukomme [6, 7].

Anm. 2: Für die Behandlung des Rekurses sind verschiedene Kongregationen zuständig [8]. Die Zuständigkeit richtet sich darnach, welcher Geistliche die über ihn verhängte Suspension anficht. Für Weltgeistliche (mit Ausnahme der im Missionsgebiet tätigen Geistlichen) ist die *S. Congr. Conc.* (c. 250 CIC.); für Ordensgeistliche die *S. Congr. Rel.* (c. 251 CIC.); für die Geistlichen, die in der Mission tätig sind, die *S. Congr. Prop.* (c. 252 CIC.) [9] zuständig.

Anm. 3: Nachdem dem Ordinarius vom Geistlichen angezeigt wurde, daß er gegen die verhängte Suspension einen Rekurs einlegen werde, hat derselbe das im Geheimarchiv aufbewahrte Beweismaterial samt einem abschließenden Bericht über den Sachverhalt der zuständigen Kongregation einzusenden [10]. Wurde die Suspension bei einem öffentlichen Delikt ausgesprochen (c. 2291 § 3 CIC.), so muß der Ordinarius auch noch die Gründe angeben, die ihn zur Verhängung einer derartigen außerordentlichen Maßnahme bewogen haben. — Aus welchen Gründen Rekurs eingelegt werden kann, bestimmt das Gesetz nicht. Deshalb kann der Rekurs aus jedem gerechtfertigten Grunde erhoben werden. Rekursgründe werden z. B. sein,

---

[6] Ohne eigene Stellungnahme referieren Jone III S. 391 und Coronata III S. 567 über die bestehenden Meinungen.

[7] An der überwiegenden Meinung, daß dem Rekurs keine aufschiebende Wirkung zukomme, könnte mit Grund gezweifelt werden. Die Autoren, die diese Ansicht vertreten, erklären c. 2146 § 3 CIC. als die in c. 2287 CIC. genannte Ausnahmebestimmung, ohne allerdings näher zu prüfen, ob die Vorschriften des c. 2146 § 3 CIC. tatsächlich auch für das Verfahren zur Suspensio ex informata conscientia gelten (vgl. darüber die überzeugende Argumentation von Gottlob S. 67). Wenn z. B. Mörsdorf, a. a. O. S. 176 behauptet, daß der Hauptzweck der Strafe dadurch vereitelt wird, wenn man dem Rekurs aufschiebende Wirkung zubilligt, so könnte dem entgegengehalten werden, daß die beabsichtigte Wirkung (nämlich den beschuldigten Geistlichen in der Ausübung seiner amtlichen Funktionen für bestimmte Zeit zu hindern) auch durch eine bloße Verwaltungsmaßnahme nach c. 2222 § 2 CIC. (vgl. dazu Eichmann-Mörsdorf III S. 354) erzielt werden könnte, da der bestrafte Geistliche dem Ordinarius mitteilen muß, daß er gegen die Entscheidung Rekurs einlegt.

[8] c. 1601 CIC. spricht genauer von „*S. Congregationes*", während diese Bestimmung und c. 2146 § 1 CIC. nur ganz allgemein von „*Sedem Apostolicam*" sprechen. Gemäß c. 7 CIC. sind aber unter den Ausdrücken „*Sedis Apostolicae vel Sanctae Sedis*" neben anderen römischen Kurialbehörden auch die „*Congregationes*" zu verstehen (vgl. dazu Eichmann-Mörsdorf I S. 358).

[9] Vgl. dazu Coronata III S. 567; Mörsdorf, a. a. O. S. 175 Anm. 130.

[10] Die Beweise müssen bereits vor Verhängung der Suspension gesammelt worden sein (vgl. c. 2190 Anm. 1 CIC.).

daß die Straftat überhaupt nicht begangen worden ist; daß die Formvorschriften nicht eingehalten worden sind oder daß die Suspension von einem unzuständigen Ordinarius verhängt worden ist [11]. — Allerdings wäre der Geistliche bei einem ungültigen Suspensionsdekret nicht zur Beachtung desselben verpflichtet [12]. Wenn in einem solchen Falle der Ordinarius noch strengere Strafen auferlegt, um die Durchführung der Suspension zu erzwingen, so kann der Geistliche den Hl. Stuhl um Schutz anrufen. Es wird aber in solchen Fällen dennoch zweckmäßig sein, auch wenn das Suspensionsdekret schon von Anfang an ungültig ist, dasselbe mit Rekurs anzufechten, um unliebsame Streitigkeiten mit dem Ordinarius zu vermeiden [13].

BEITRÄGE UND RECHTSFÄLLE

Verfassungsgerichtshof: Eine gem. § 1 Kirchenbeitragsgesetz erlassene Kirchenbeitragsordnung ist nicht als Verordnung einer Bundes- oder Landesbehörde zu qualifizieren*

Der Verfassungsgerichtshof hat über den Antrag des Landesgerichtes für ZRS. Wien vom 8. Mai 1959, Zl. 42 R 1014/58, die Bestimmung des § 4 Abs. 4 der Evangelischen Kirchenbeitragsordnung vom 30. November 1956 (Amtsblatt für die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich, Jahrgang 1957, Nr. 20, S. 49), als gesetzwidrig aufzuheben, nach der am heutigen Tage durchgeführten öffentlichen mündlichen Verhandlung, nach Anhörung des Vortrages des Berichterstatters, der Ausführungen der Vertreter des Evangelischen Oberkirchenrates A. und H. B. in Wien, des Bundesministeriums für Unterricht, des Verbandes der Wiener Evangelischen Pfarrgemeinden A. B. und des Vertreters der Beteiligten L. L., gemäß Art. 89 Abs. 2, 139 Abs. 1 B.-VG., §§ 57 und 19 Abs. 3 VerfGG. 1953

beschlossen:

Der Antrag wird zurückgewiesen.

---

[11] Gottlob S. 63; Cocchi VII S. 647.

[12] Vgl. Gottlob S. 63; Pistocchi S. 122.

[13] Vgl. Cocchi VII S. 647 und Vermeersch-Creusen, a. a. O. III 381; die bei der Aufhebung der Suspension durch die zuständigen Kongregationen dem betroffenen Geistlichen einen Ersatzanspruch für den durch die nicht gerechtfertigte Strafe zugefügten Schaden zusprechen.

* Auszugsweise Wiedergabe des Verfassungsgerichtshofserkenntnisses vom 15. Dezember 1959, Zl. V 11/59.

Sachverhalt

Das Landesgericht für ZRS. Wien hat über eine Berufung der L. L. gegen ein Urteil des Bezirksgerichtes Innere Stadt Wien zu entscheiden, mit dem die Genannte auf Grund einer Klage des Verbandes der Wiener evangelischen Pfarrgemeinden A. B. zur Bezahlung von Kirchenbeiträgen in der Höhe von S 540.— für die Jahre 1955—1957 verurteilt wurde. Es hat nun Bedenken gegen die Gesetzmäßigkeit des § 4 Abs. 4 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung vom 30. November 1956 (Amtsblatt für die evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich, Jahrgang 1957, S. 49) und daher den Beschluß gefaßt (42 R 1014/58 vom 3. Feber 1959), das Verfahren gemäß Art. 89 B.-VG. zur Überprüfung der Gesetzmäßigkeit der angeführten Bestimmung der evangelischen Kirchenbeitragsordnung zu unterbrechen und beim Verfassungsgerichtshof den Antrag gestellt, § 4 Abs. 4 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung als gesetzwidrig aufzuheben.

Der Bundesminister für Unterricht hat zum Antrag des Landesgerichtes für Zivilrechtssachen Wien nachstehende Äußerung erstattet:

„Hinsichtlich des Antrags des Landesgerichtes für Zivilrechtssachen Wien hatte das Bundesministerium für Unterricht als oberste Kultusaufsichtsbehörde nachstehende Fragen zu prüfen:

1. Ist die Kirchenbeitragsordnung der Evangelischen Kirche A. u. HB. in Österreich, beschlossen von der 5. Generalsynode der Evangelischen Kirche A. u. HB. in Österreich am 30. November 1956, kundgemacht im Kirchenamtsblatt Nr. 20/1957, eine „Verordnung" im Sinne der Lehre des Stufenbaues der Rechtsordnung?

Das Problem, wie generell-abstrakte Rechtsakte, die von den innerkirchlich ordnungsgemäß berufenen Organen der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften erlassen werden, zu qualifizieren sind und ob bzw. wie sie in den Stufenbau der staatlichen Rechtsordnung integriert werden können, hat das staatskirchenrechtliche Schrifttum bereits seit geraumer Zeit beschäftigt. Die hiezu geäußerten Rechtsmeinungen sind auch im grundlegenden stark divergent. Wie sich aus dem unten Folgenden ergibt, kann die Beantwortung dieser Frage für das Bundesministerium für Unterricht im Zusammenhang mit dem hier vorliegenden Verfahren allerdings zurückgestellt bleiben. Es darf nur am Rande vermerkt werden, daß die staatliche Kultusverwaltung zur Auffassung neigt, daß generelle Rechtsetzungsakte der gesetzlich anerkannten Kirchen und

Religionsgesellschaften nicht als „Verordnungen" im rechtstechnischen Sinne zu werten seien.

2. Ist die zitierte evangelische Kirchenbeitragsordnung eine „Verordnung", die von einer Bundes- oder Landesbehörde erlassen wurde?

Diese Frage kann an Hand der gegebenen verfassungsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Lage eindeutig verneint werden. Erwin Melichar hat in seiner Untersuchung „Die verfassungsrechtliche Stellung der gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften nach österreichischem Recht", Juristische Blätter 1957, Heft 3, Seite 61, dieses Problem gerade unter dem Gesichtswinkel der Überprüfbarkeit kirchlicher Rechtsetzungsakte nach Artikel 139 B.-VG. analysiert und hiebei festgehalten, daß die Organe der anerkannten Religionsgesellschaften als solche weder Bundes- noch Landesbehörden sind, weil sie schon nach Art. 15 des Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867, RGBl. Nr. 142, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger, außerhalb der Behördenorganisation des Bundes und der Bundesländer stehen. Nur soweit ihnen — so führt Melichar weiter aus — durch ein sich auf Artikel 10 Abs. 1 Z 13 B.-VG. stützendes Bundesgesetz ein übertragener Wirkungskreis in äußeren Angelegenheiten eingeräumt ist, sind sie als Behörden und damit als Bundesbehörden im Sinne des Art. 139 B.-VG. anzusehen. Ansonsten aber seien die Behörden der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zwar als mittelbare Staatsorgane anzusehen, aber nicht als Organe eines Teilstaates (Bund, Bundesländer), sondern als Organe des Gesamtstaates (Republik Österreich). Aus diesem Grunde lehnt Melichar die Möglichkeit einer Prüfung der für die inneren kirchlichen Angelegenheiten von der betreffenden anerkannten Religionsgesellschaft erlassenen generellen Normen durch den Verfassungsgerichtshof ab.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen in anderem Zusammenhang Ermacora-Klecatsky-Ringhofer in „Die Rechtsprechung des Verfassungsgerichtshofes im Jahre 1956", Österreichische Juristenzeitung 1959, Heft 1, Seite 1 und 2.

Da die Regelung des Kirchenbeitragswesens den innerkirchlichen Bereich der gesetzlich anerkannten Kirchen betrifft und keine mittelbare Staatsverwaltung darstellt, erscheinen die kirchlichen Rechtsetzungsorgane bei der Erlassung kirchenbeitragsrechtlicher Vorschriften nicht als Organe des Staates, so daß die von ihnen diesbezüglich erzeugten Normen nicht unter den Prüfungsbereich des Verfassungsgerichtshofes nach Art. 139 Abs. 1 B.-VG. fallen.

Hieran wird auch durch den Umstand nichts geändert, daß die Kirchenbeitragsordnungen und die die Kirchenbeiträge festsetzenden

Beschlüsse zufolge § 3 Abs. 2 des Gesetzes über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich, Gesetzblatt für das Land Österreich Nr. 543/1939, der staatsaufsichtlichen „Genehmigung" bedürfen; wird doch durch einen solchen „Genehmigungs-Akt" der Staatsaufsichtsbehörde die von der betreffenden Kirche beschlossene und von ihr kundgemachte Kirchenbeitragsordnung keineswegs etwa zu einer Verordnung des Bundesministeriums für Unterricht! Eine gegenteilige Auffassung würde mit Art. 15 Staatsgrundgesetz nicht im Einklang stehen.

3. Ist die evangelische Kirchenbeitragsordnung gesetzmäßig?

Die Relevanz dieser Frage für den gegenständlichen Fall würde voraussetzen, daß die oben aufgezählten Fragen 1. und 2. positiv beantwortet werden, d. h. daß Kirchenbeitragsordnungen als „Verordnungen" überhaupt und insbesondere als „Verordnungen" im Sinne des Art. 139 Abs. 1 B.-VG. qualifiziert werden. Da nach Meinung des Bundesministeriums für Unterricht die ersten beiden Fragen an Hand des formellen Rechtes verneinend zu beantworten sind, scheint nach ha. Dafürhalten die Anstellung von Überlegungen hinsichtlich dieses materiell-rechtlichen Problems nicht mehr erforderlich.

Lediglich in Reaktion auf die in der Begründung des vorliegenden Antrags des Landesgerichts für Zivilrechtssachen Wien geäußerten Bedenken gegen die Gesetzmäßigkeit der inkriminierten Stelle der evangelischen Kirchenbeitragsordnung erlaubt sich das Bundesministerium für Unterricht darauf zu verweisen, daß der die Gesetzmäßigkeit von Verordnungen zwingend vorschreibende Artikel 18 Abs. 2 B.-VG. auf kirchliche Rechtsetzungsakte k e i n e Anwendung findet. Hiezu stellt M e l i c h a r in seiner oben erwähnten Untersuchung in den Juristischen Blättern 1957 auf Seite 58 fest, daß Art. 18 Abs. 2 B.-VG. für den Bereich der innerkirchlichen Rechtsordnung nicht gelte, da Art. 18 Abs. 2 B.-VG. und Art. 15 Staatsgrundgesetz im Stufenbau der Rechtsordnung auf derselben Ebene stehen, weshalb die Spezialnorm des Art. 15 Staatsgrundgesetz der generellen Regelung des Art. 18 Abs. 2 B.-VG. vorgehe. Es könnten daher Rechtsetzungsakte einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft in ihren inneren Angelegenheiten nicht deshalb verfassungswidrig sein, weil keine Richtlinien für die diese Rechtsetzungsakte erlassenden Organe bestehen. Dies gelte sowohl für die auf höchster Stufe befindlichen kirchlichen Rechtsvorschriften (also etwa die Evangelische Kirchenverfassung) als auch für jene innerkirchlichen Normen, die nicht auf höchster Stufe stehen (wozu die hier interessierende evangelische Kirchenbeitragsordnung zählt).

Zu demselben Ergebnis gelangt Leopold W e r n e r, der anläßlich

der Kommentierung des Erkenntnisses des Verfassungsgerichtshofes vom 28. Juni 1956, GZ. K I—1/56, in den Juristischen Blättern 1957 (Heft 4) in einer Fußnote auf Seite 99 ausdrücklich anmerkt, daß es sich bei der Erlassung der Kirchenbeitragsordnung und der Vorschreibung des Kirchenbeitrags um eine innere Angelegenheit einer gesetzlich anerkannten Kirche im Sinne des Art. 15 des Staatsgrundgesetzes handle. Infolgedessen sei die Kirchenbeitragsordnung keine Verordnung im Sinne des Art. 18 Abs. 2 B.-VG. und die betreffende kirchliche Behörde keine Verwaltungsbehörde.

Auch Felix Ermacora kommt in seinem Kommentar „Der Verfassungsgerichtshof", Verlag Styria, Graz 1956, Seite 180, Fußnote 28, zu derselben Schlußfolgerung. Er schreibt:

> „Ich meine nun, daß alle diese (gesetzlich anerkannten) Religionsgesellschaften keine staatlichen Verwaltungsbehörden, folglich in Besorgung ihrer inneren Angelegenheiten weder dem Art. 18 Abs. 1 noch dem Art. 18 Abs. 2 B.-VG. unterworfen sind. Allgemein verbindliche Beschlüsse, die sie zur Besorgung ihrer inneren Angelegenheiten erlassen, dürften daher nach Art. 139 B.-VG. beim Verfassungsgerichtshof nicht angefochten werden."

Es erhellt sohin, daß der strikte Vorbehalt des Gesetzes (Art. 18 Abs. 2 B.-VG.) für die generellen Rechtsakte der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften nicht verbindlich ist, so daß die kirchliche Rechtsordnung in ihrem inneren Bereich jedenfalls auch Anordnungen praeter legem zu treffen in der Lage ist, ohne hiedurch gegen die „allgemeinen Staatsgesetze" zu verstoßen. Der vom antragstellenden Gericht gerügte Mangel des § 4 Abs. 4 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung würde demnach auch — abgesehen von den oben zu den Fragen 1. und 2. angeführten formalrechtlichen Argumenten — selbst in materiell-rechtlicher Hinsicht nicht den Tatbestand der „Gesetzwidrigkeit" der evangelischen Kirchenbeitragsordnung im Sinne des Art. 139 Abs. 1 B.-VG. begründen können.

Daß — schließlich — die Bestimmung des § 4 Abs. 4 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung gegen eine bestehende, zwingende staatliche Rechtsvorschrift verstoße und der kirchliche Gesetzgeber hiedurch contra legem gehandelt habe, ist auch vom antragstellenden Gericht nicht behauptet worden.

Bloß illustrationshalber darf abschließend noch bemerkt werden, daß schon die erste von der Evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich auf Grund des Kirchenbeitragsgesetzes 1939 erlassene evangelische Kirchenbeitragsordnung vom 8. September 1939, KABl.

Nr. 133, bestätigt vom Ministerium für innere und kulturelle Angelegenheiten mit Erlaß vom 5. September 1939, Zl. IV—K/b 339.067, eine dem jetzigen § 4 Abs. 4 in der Tendenz gleiche Bestimmung in ihrem § 6 Abs. 2 enthalten hat, die anordnete, daß „bei in glaubensverschiedener Ehe lebenden Angehörigen der evangelischen Kirche die Beitragsgrundlage für den Beitragspflichtigen die Hälfte des ermittelten gemeinsamen Einkommens ist." Hieraus wird deutlich, daß selbst während der Herrschaft des den Kirchen doch keineswegs günstig gesinnten NS-Regimes, das doch sicherlich bestrebt gewesen war, die Beitragsgrundlage in jedem einzelnen Fall zu Lasten der Kirche so schmal wie möglich zu halten, kein Einwand dagegen erhoben worden ist, daß auch das Einkommen des konfessionsfremden Ehegatten bei der Berechnung der Beitragsgrundlage mit einbezogen wurde.

An Hand der dargestellten Überlegungen und insbesondere unter Beziehung auf das zu 2. Gesagte, vertritt das Bundesministerium für Unterricht die Auffassung, daß hinsichtlich der von den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften erlassenen, generellen Normen im allgemeinen und bezüglich der von der Evangelischen Generalsynode A. u. H.B. beschlossenen Evangelischen Kirchenbeitragsordnung im besonderen, eine Zuständigkeit des Verfassungsgerichtshofes zur Prüfung im Sinne des Art. 139 Abs. 1 B.-VG. n i c h t gegeben erscheint.

Aus diesem Grunde beehrt sich das Bundesministerium für Unterricht den A n t r a g resp. die A n r e g u n g zu stellen, der Verfassungsgerichtshof wolle den vorliegenden Antrag des Landesgerichtes für Zivilrechtssachen Wien wegen Unzuständigkeit des Verfassungsgerichtshofes z u r ü c k w e i s e n, in eventu als unbegründet abweisen."

D e r E v a n g e l i s c h e O b e r k i r c h e n r a t A. u. H B. h a t in der erstatteten Äußerung ebenfalls beantragt, den Antrag des Landesgerichtes für Zivilrechtssachen Wien auf Aufhebung des § 4 Abs. 4 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung als unzulässig zurückzuweisen, im Eventualfalle als unbegründet abzuweisen. Hiezu wird a u s g e f ü h r t:

„Der bezeichnete Antrag des Landesgerichtes für ZRS. Wien wird mit folgendem begründet:

a) daß es sich bei der evangelischen Kirchenbeitragsordnung vom 30. November 1956, ABl. Nr. 20/1957, um eine Verordnung im Sinne des Art. 139 B.-VG. handle, die eine Überprüfung durch den

Verfassungsgerichtshof im Sinne der genannten Gesetzesstelle gestatte,

b) daß diese Kirchenbeitragsordnung vom Landesgericht für ZRS. Wien in der zu 42 R 1014/58 beim Landesgericht für ZRS. Wien bzw. 32 C 885/58 des Bezirksgerichtes Innere Stadt Wien anhängigen Rechtssache unmittelbar anzuwenden sei (§ 57/2 VerfGG. 1953) und

c) die Anwendung des Prinzipes der Haushaltsbesteuerung und insbesondere die mittelbare Heranziehung des andersgläubigen Ehegatten der beklagten Parteien als ausschließliche Beitragsgrundlage durch die Bestimmung des Kirchenbeitragsgesetzes nicht gedeckt sei und daher gegen die Gesetzmäßigkeit des § 4 Abs. 4 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung erhebliche Bedenken bestehen.

Mittelbar kommt auch zum Ausdruck, daß die Gesetzmäßigkeit der besagten Ordnung vom Landesgericht für ZRS. Wien als Vorfrage für die Entscheidung der bei diesem Gericht anhängigen Rechtssache angesehen wird.

Die vom Landesgericht für ZRS. Wien gewählte Begründung zur Einbringung ihres Antrages nach Art 139 B.-VG. ist in keiner Richtung zutreffend.

Zu a). Literatur und Rechtsprechung stehen entsprechend der klaren Gesetzeslage auf dem übereinstimmenden Standpunkt, daß die Festsetzung und Einhebung von Kirchenbeiträgen und damit die Erlassung allgemein gültiger Normen innerkirchliche Angelegenheiten darstellen. Art. 15 des Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867, RGBl. Nr. 142, bestimmt, daß jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft ihre inneren Angelegenheiten selbständig ordnet und verwaltet. Dadurch wurde den anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften auf dem Gebiete ihres inneren Lebens eine volle Autonomie, demnach eine staatsfreie Sphäre eingeräumt. Nach dieser staatsgrundgesetzlichen Regelung haben die gesetzlich anerkannten Kirchen Kirchenbeiträge im autonomen Wirkungskreise festgesetzt und eingehoben. Sie haben auf diesem Sachgebiete auch die staatliche Unterstützung nach § 14 des Gesetzes vom 20. Mai 1874, RGBl. Nr. 68, betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften erhalten. Für die evangelische Kirche A. u. H.B. in Österreich wurde dieser staatliche Beistand im § 10 des Protestantenpatents vom 8. April 1861, RGBl. Nr. 41, statuiert. Das Kirchenbeitragsgesetz GBl. f. d. Land Österreich Nr. 543/1939 hat der katholischen, der evangelischen und der altkatholischen Kirche das Recht eingeräumt, nach Maßgabe der v o n i h n e n zu erlassenden Kirchenbeitragsordnung zur Deckung des kirchlichen Sach- und Personalbedürfnisses Kirchenbeiträge zu erheben. Auch hier wurde die kirch-

liche Autonomie voll gewährt, nur bedurften nach § 3/2 leg. cit. die Kirchenbeitragsordnungen und die die Kirchenbeiträge festsetzenden Beschlüsse der staatsaufsichtlichen Genehmigung.

An die Stelle der politischen Exekution nach § 14 des Anerkennungsgesetzes trat § 3 Satz 2 des Kirchenbeitragsgesetzes, wonach für die Geltendmachung des Anspruches auf Kirchenbeiträge der Rechtsweg zulässig ist. Auch dieses vom Nationalsozialismus geprüfte Kirchenbeitragsgesetz und die hiezu ergangenen Kirchenbeitragsordnungen haben an dem Grundsatz der auf diesem Gebiete herrschenden Autonomie nicht gerüttelt. Der Begriff „innere Angelegenheiten" bedeutet „außerstaatliche", d. h. also außerhalb des Aufgabenbereiches des Staates gelegene Angelegenheiten.

Zu dieser Auffassung führen folgende Überlegungen:

Im Stufenbau der österreichischen Rechtsordnung stehen die Satzungen der gesetzlich anerkannten Kirchen im Hinblick auf die zu erlassenden Organe formell auf Verordnungsstufe.

Diese Verordnungen beruhen unmittelbar auf Art. 15 Staatsgrundgesetz, somit auf der Bundesverfassung, ohne daß sie, wie es Art. 18 Abs. 2 B.-VG. sonst vorschreibt, durch ein dazwischentretendes Bundesgesetz vermittelt würden. Ihnen kommt daher materiell die Qualität eines Gesetzes zu.

Daraus folgt, daß Art. 15 Staatsgrundgesetz als lex specialis dem Art. 18 Abs. 2 B.-VG. als lex generalis derogiert hat. Für die kirchlichen Satzungen gilt daher das Gebot der hinreichenden materiellen und formellen Determination nicht.

Alle kirchlichen Rechtsetzungsakte sind somit hinsichtlich ihres Inhaltes ungebunden und unterliegen nur der Beschränkung, daß sie nicht gegen die „allgemeinen Staatsgesetze" verstoßen dürfen. Nun sagt Art. 14 Staatsgrundgesetz nichts darüber aus, was zu geschehen hat, wenn kirchliche Rechtsetzungsakte gegen die „allgemeinen Staatsgesetze" verstoßen.

Dem Verfassungsgerichtshof ist nach der gegenwärtigen Gesetzeslage nicht die Möglichkeit gegeben, eine Überprüfung und allfällige Aufhebung kirchlicher Rechtsvorschriften vorzunehmen, weil Art. 139 B.-VG. dem Verfassungsgerichtshof nur die Kompetenz zur Überprüfung von Verordnungen der B u n d e s- oder L a n d e s b e h ö r d e n verleiht. Die Organe der anerkannten Religionsgesellschaften sind aber weder Bundes- noch Landesbehörden, da sie nach Art. 15 Staatsgrundgesetz außerhalb der Behördenorganisation des Bundes und der Bundesländer stehen. Man könnte ihnen im übertragenen Wirkungskreis in ä u ß e r e n A n g e l e g e n h e i t e n die Qualität als Organe des Gesamtstaates zuerkennen. Diese in den

angeführten Gesetzen begründete Ansicht hat daher den anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften eine staatsfreie Sphäre in der Richtung zuerkannt, daß sie ihre inneren Angelegenheiten selbständig o r d n e n und verwalten können. Dies ergibt sich auch aus dem Worte „ordnen" zwangsläufig, daß sie auch berechtigt sind, eine autonome, von jeglicher staatlicher Ingerenz unabhängige Satzung mit dem Wesenszug einer allgemein verbindlichen Anordnung für den inneren kirchlichen Bereich zu schaffen. Dem widerspricht es nicht, daß sich der Staat die Genehmigung dieser autonomen Satzungen, also auch der Kirchenbeitragsordnungen, vorbehalten hat.

(Siehe hiezu Melichar, die verfassungsrechtliche Stellung der staatlich anerkannten Religionsgesellschaften, JBl. 1957 H. 3—5; Melichar JBl. 1957 S. 61; Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes Slg. Nr. 3039/56; Ermacora ÖJZ. 1959 H. 1 sowie Klecatsky-Weiler, Österreichisches Staatskirchenrecht S. 33, 37 ff.).

Haben die staatlichen Gesetze, insbesondere das Staatsgrundgesetz, den anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zur Regelung und Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten die volle Autonomie eingeräumt, so muß diese, um wirklich zum Tragen zu kommen, vollständig sein, mit der Wirkung, daß diese allgemein verbindlichen Anordnungen auch tatsächlich innerkirchliche Anordnungen verbleiben und ihnen aus der besonderen Funktion dieser Angelegenheiten im inneren Bereich der Kirchen und Religionsgesellschaften keine Wesensgleichheit mit staatlichen Gesetzen und Verordnungen beigemessen wird und daß schließlich auch diese autonomen Anordnungen keiner Überprüfung durch die höchsten staatlichen Gerichte, wie Verfassungs- und Verwaltungsgerichtshof, unterliegen.

Daß es sich bei der gegenständlichen Kirchenbeitragsordnung der evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich vom 30. November 1956, ABl. 49/1957, um eine Anordnung handelt, die für alle Angehörigen dieser Kirche verbindlich ist, wird auch von der Antragstellerin nicht bezweifelt; wenn es sich aber bei dieser Ordnung um keine Verordnung im Sinne des Art. 139 B.-VG. handelt, so fehlt dem Gericht die Legitimation, diese Ordnung durch entsprechende Antragstellung beim Verfassungsgerichtshof einer Überprüfung auf ihre Gesetzmäßigkeit zu unterziehen.

Aus diesem Grunde ist der entsprechende Antrag als unzulässig zurückzuweisen.

Z u b). Die Antragstellerin leitet aus der im § 3/1 des Kirchenbeitragsgesetzes, GBl. für das Land Österreich Nr. 543/1939, statuierten Zulässigkeit des Rechtsweges für die Geltendmachung des Anspruches auf Kirchenbeiträge das Recht und die Pflicht ab, die

materielle Berechtigung des Anspruches auf Grund der Kirchenbeitragsordnung zu prüfen, wobei sie hinzufügt, daß es nicht angehe, einfach einen Bescheid der Pfarrgemeinde zu übernehmen, auch dann nicht, wenn es sich um eine Einstufung nach § 9 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung handelt und ein Überprüfungsantrag nach § 13 der zitierten Verordnung nicht gestellt wurde. Diese Begründung ist unrichtig. Die Antragstellerin verkennt, daß es sich bei § 3 des Kirchenbeitragsgesetzes nur um eine Regelung der Einbringungsart handelt, nicht aber darum, daß an Stelle der auch von der nationalsozialistischen Gesetzgebung anerkannten Autonomie der Kirchen in ihrem inneren Bereich ein Überprüfungsrecht der Kirchenbeitragsordnungen im allgemeinen und im konkreten einzutreten hat und darüber zu entscheiden ist, ob die durch autonome Gesetze geschaffenen Bescheide über die Festsetzung der Kirchenbeiträge formell und materiell richtig sind. Der nationalsozialistische Staat wollte eine sich immer mehr ausweitende Trennung von Kirche und Staat durchführen. Es mußte daher die staatliche Unterstützung zur Einbringung der Kirchenbeiträge aufgehoben werden. Durch das Kirchenbeitragsgesetz (§ 6) wurde § 14 des Anerkennungsgesetzes vom 20. Mai 1874, RGBl. Nr. 68, nämlich das Recht auf die politische Exekution durch die Verpflichtung, den Anspruch auf Kirchenbeitrag im Klagswege durchzusetzen, abgelöst.

Die vom Staate genehmigte Kirchenbeitragsordnung mit dem festgelegten Verfahrensgang und dem Rechtsmittelzuge läßt den gerichtlichen Behörden keine Möglichkeit offen, im Zuge der Einklagung solcher Beiträge den Beitragsbescheid einer selbständigen Prüfung zu unterziehen. Wir bestreiten daher die Zuständigkeit der Gerichte, die auf Grund eines rechtskräftigen Kirchenbeitragsbescheides festgestellte Klagsforderung materiell-rechtlich zu überprüfen (§ 190 ZPO.).

Aus dieser Beschränkung ergibt sich von selbst, daß es mangels einer materiellen Überprüfungsmöglichkeit den Gerichten auch verwehrt ist, von dieser Tatsache abgeleitet, die Frage der Gesetzmäßigkeit einer Kirchenbeitragsordnung als Vorfrage für ihre Entscheidung anzusehen.

Aus diesem Grunde fehlen dem Überprüfungsantrag die Voraussetzungen, weshalb er als unberechtigt abzuweisen ist.

Auch aus einer anderen Erwägung, die in der Kirchenbeitragsordnung selbst gelegen ist, wäre der Überprüfungsantrag abzuweisen. Der zugrundeliegende Rechtsanspruch gründet sich nicht auf § 4 Abs. 4 der Kirchenbeitragsordnung, sondern auf § 9 der Kirchenbeitragsordnung auf Grund eines abgeschlossenen Verfahrens im

autonomen Wirkungsbereich der Evangelischen Kirche A. u. H.B. in Österreich. Da somit § 4 Abs. 4 der Kirchenbeitragsordnung, gegen deren Gesetzmäßigkeit die Antragstellerin Bedenken hat, im gegenständlichen Verfahren weder anzuwenden ist, noch ihre Gesetzmäßigkeit eine Vorfrage für deren Entscheidung bildet, fehlt die Berechtigung, die Überprüfung zu beantragen.

Z u c). Die Antragstellerin leitet ihre Bedenken gegen die Gesetzmäßigkeit des § 4 Abs. 4 der Kirchenbeitragsordnung davon ab, daß das Prinzip der Haushaltsbesteuerung und insbesondere die mittelbare Heranziehung des andersgläubigen Ehegatten als ausschließliche Beitragsgrundlage durch die Bestimmung des Kirchenbeitragsgesetzes nicht gedeckt ist. Diese Begründung reicht jedenfalls nicht aus, um eine Antragstellung nach Art. 139 B.-VG. zu rechtfertigen. Nach § 57 VerfGG. 1953 hat der entsprechende Antrag die gegen die Gesetzmäßigkeit der Verordnung sprechenden Bedenken im einzelnen darzulegen. Er kann sich also nicht darauf beschränken, die Bestimmung des § 4 Abs. 4 der Kirchenbeitragsordnung dem Kirchenbeitragsgesetz gegenüberzustellen und zu erklären, daß diese Bestimmung durch das Kirchenbeitragsgesetz nicht gedeckt ist, ohne eine Ausführung darüber zu bringen, gegen welche Bestimmung des Kirchenbeitragsgesetzes § 4 Abs. 4 der Kirchenbeitragsordnung verstößt. Weder das Kirchenbeitragsgesetz noch die hiezu ergangenen Kirchenbeitragsordnungen enthalten Bestimmungen darüber, unter welchen Voraussetzungen Mitglieder der betreffenden Kirche beitragspflichtig sind. (Siehe § 3 der Verordnung GBl. für das Land Österreich Nr. 543/1939, Nr. 718/1939 und 1408/1939.) Da in dieser Richtung der Antrag des Landesgerichtes für ZRS. Wien nicht gesetzmäßig dargelegt ist, wäre dieser Antrag nach § 19 Abs. 3 VerfGG. 1953 zurückzuweisen.

Wenn man aber auf die von der Antragstellerin geltend gemachten Bedenken eingehen würde, so gründen sich diese offenbar auf die Aufhebung des § 26 Abs. 3 EStG. 1953 durch den Verfassungsgerichtshof. Der Verfassungsgerichtshof hat aber in seinem Erkenntnis vom 29. März 1958 (ÖJZ. 1958 H. 14) nicht das Prinzip der Haushaltsbesteuerung an sich als eine Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes angesehen, sondern lediglich die im § 26 Abs. 3 EStG. enthaltene Fassung. § 4 Abs. 4 der Kirchenbeitragsordnung kann mit dieser Gesetzesstelle überhaupt nicht verglichen werden. Nun hat aber die Antragstellerin eine Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes gar nicht zur Begründung ihres Antrages gewählt, sondern einfach angegeben, daß die besagte Bestimmung der Kirchenbeitragsordnung im Kirchenbeitragsgesetz keine Deckung findet. Daß dies nicht der

Fall sein kann, ergibt sich aus der Tatsache, daß sich das Bundesministerium für Unterricht als hiefür zuständige staatliche Behörde, die auf dem Gebiete des Kirchenbeitragswesens das engste Einvernehmen mit dem Bundesministerium für Finanzen pflegt, die Kirchenbeitragsordnung in der gegenwärtig geltenden Fassung genehmigte, ohne darüber zu befinden, daß die Bestimmungen der Kirchenbeitragsordnung der evangelischen Kirchen gegen das Kirchenbeitragsgesetz verstoßen. In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß inhaltlich gleichlautende Bestimmungen sämtliche Kirchenbeitragsordnungen der einzelnen Diözesen der katholischen Kirche aufweisen, die ebenfalls die staatliche Genehmigung erhalten haben. Da demnach auch der materiell-rechtliche Inhalt des § 4 Abs. 4 der evangelischen Kirchenbeitragsordnung Bedenken gegen die Gesetzmäßigkeit nicht zuläßt, fehlen die Voraussetzungen für die Überprüfung durch den Verfassungsgerichtshof."

Die Begründung zu dem Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes hat folgenden Wortlaut:

Nach Art. 139 Abs. 1 B.-VG. ist der Verfassungsgerichtshof berufen, über die Gesetzwidrigkeit von Verordnungen einer Bundes- oder Landesbehörde zu erkennen. Es war daher zunächst zu prüfen, ob der zur Überprüfung beantragte § 4 Abs. 4 der Evangelischen Kirchenbeitragsordnung vom 30. November 1956, ABl. Nr. 20/1957 (KBO.), eine Bestimmung ist, der der Charakter einer Verordnung einer Bundes- oder Landesbehörde im Sinne des Art. 139 B.-VG. zukommt.

Der Verfassungsgerichtshof hat darüber erwogen:

Die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich ist eine gesetzlich anerkannte Kirche. Nun bestimmt Art. 15 StGG., daß die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften ihre inneren Angelegenheiten selbständig ordnen und verwalten. In den inneren Angelegenheiten der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften ist also den staatlichen Organen durch Art. 15 StGG. jede Kompetenz zur Gesetzgebung und Vollziehung genommen. In diesen Angelegenheiten ist die Tätigkeit der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften keine staatliche Tätigkeit im Sinne der Bundesverfassung; ihre generellen und individuellen Akte sind nicht Verordnungen und nicht Bescheide im Sinne der Bundesverfassung. Die Organe einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft könnten nur dann als staatliche Behörde und ihre Akte nur dann als Verordnungen oder Bescheide angesehen werden, wenn und soweit ihnen eine Kompetenz in einer äußeren

Angelegenheit übertragen ist; sie müßten dann je nach dem Gegenstand dieser äußeren Angelegenheit funktionell als Bundes- oder Landesbehörden und ihre Akte als Bundes- oder Landesvollzugsakte qualifiziert werden.

Es ist daher zu untersuchen, ob die 5. Generalsynode der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich bei Erlassung der Bestimmung des § 4 Abs. 4 KBO. am 30. November 1956 in einer inneren Angelegenheit der Kirche oder in einer ihr vom Staat übertragenen äußeren Angelegenheit tätig geworden ist.

Zu den inneren Angelegenheiten einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft zählt auch die Erhebung von Beiträgen zur Deckung ihres Sach- oder Personalbedarfes. Denn die Beschaffung der hierfür erforderlichen finanziellen Mittel ist eine Voraussetzung dafür, daß die Kirche oder Religionsgesellschaft überhaupt ihre inneren Angelegenheiten ordnen und verwalten kann. Wenn hiezu das Vermögen und freiwillige Spenden nicht ausreichen, ist die Erhebung von Beiträgen u n v e r m e i d l i c h. Es ist daher das Recht der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zur Erhebung von Beiträgen für die Deckung des mit der Ordnung und Verwaltung der inneren Angelegenheiten verbundenen Sach- und Personalbedarfes ihnen institutionell mitgegeben. Die Erhebung solcher Beiträge ist daher selbst eine innere Angelegenheit. Sie bleibt es auch dann, wenn die so gewonnenen Mittel zur Besorgung von äußeren Angelegenheiten verwendet werden, die der gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft von Staats wegen zur Besorgung übertragen wurden. Denn die Regelung der Frage der Tragung der Kosten für die Besorgung solcher Angelegenheiten ist selbst eine äußere Angelegenheit, die aber die gesetzlich anerkannte Kirche oder Religionsgesellschaft nicht hindert, ihrerseits ohne gesetzliche Verpflichtung diese Kosten aus ihren Mitteln zu tragen.

Die zur Prüfung beantragte Bestimmung des § 4 Abs. 4 KBO. bestimmt nun, daß die in glaubensverschiedener, jedoch nicht in gemischt-evangelischer Ehe (A. B. und H. B.) lebenden Angehörigen der evangelischen Kirche die Hälfte jenes Kirchenbeitrages zu entrichten haben, der zu leisten wäre, wenn beide Ehegatten der evangelischen Kirche angehören würden. Diese Bestimmung regelt damit nur die Höhe des Kirchenbeitrages, den d e r d e r E v a n g e l i s c h e n K i r c h e a n g e h ö r i g e und demnach beitragspflichtige Ehegatte einer Mischehe seiner, nämlich der Evangelischen Kirche A. und H. B. zu entrichten hat. Sie berührt nicht die Beitragspflicht. Auch im Falle einer Zwangsvollstreckung auf Grund eines Gerichtsurteiles könnte nur in das Vermögen des beitragspflichtigen Ehe-

gatten Exekution geführt werden. Diese Bestimmung überschreitet bei Normierung der Rechtspflicht der Beitragsleistung nicht den Kreis der Kirchenangehörigen. Sie ist daher als eine die inneren Angelegenheiten der Evangelischen Kirche betreffende Norm anzusehen. Sie ist somit ihrem Inhalt nach nicht als eine Norm anzusehen, der der Charakter einer Verordnungsnorm „einer Bundes- oder Landesbehörde" zu kommt.

Die beteiligte Partei behauptet nun aber unter Hinweis auf das hg. Erkenntnis Slg. Nr. 2195/1951, daß diese Bestimmung der Kirchenbeitragsordnung dadurch die Eigenschaft einer Verordnungsvorschrift einer Bundesbehörde gewonnen hat, daß sie gemäß § 3 Abs. 2 des Kirchenbeitragsgesetzes, GBl. für das Land Österreich Nr. 543/1939, (KBG.) die staatsaufsichtliche Genehmigung des Bundesministeriums für Unterricht erhalten hat. Dieser Auffassung kann aus folgenden Gründen nicht beigetreten werden:

Die Staatsaufsicht gegenüber den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften ist der Staatsaufsicht über die Selbstverwaltung vergleichbar. Auch dort ist für manche Akte der Selbstverwaltung die aufsichtsbehördliche Genehmigung vorgesehen. Durch eine solche aufsichtsbehördliche Genehmigung wird aber das Wesen des Aktes der Selbstverwaltung nicht verändert. Er bleibt ein Akt der Selbstverwaltung und wird nicht zu einem Akt der unmittelbaren Staatsverwaltung. Für den Bereich des Kirchenbeitragswesens gilt das gleiche; dies ergibt sich überdies aus der Bestimmung des § 1 KBG., der ausdrücklich von den von den Kirchen zu erlassenden Kirchenbeitragsordnungen spricht und damit zum Ausdruck bringt, daß die Kirchenbeitragsordnungen nach Auffassung des Gesetzgebers trotz der nach § 3 Abs. 2 KBG. erforderlichen staatsaufsichtlichen Genehmigung generelle Akte der Kirchen sind. Der von der beteiligten Partei bezogene Fall des hg. Erkenntnisses Slg. Nr. 2195/1951 lag insoferne anders, als dort der Verfassungsgerichtshof deshalb das Vorliegen einer Verordnung einer staatlichen Behörde angenommen hat, weil die Absicht des Bürgermeisters von Wien auf einen Normsetzungsakt gerichtet war. Im vorliegenden Fall fehlt aber ein solcher Normsetzungswille des Bundesministers für Unterricht. Die staatsaufsichtliche Genehmigung im Sinne des § 3 Abs. 2 KBG. schafft nicht erst das Recht der Kirchen zur Einhebung von Kirchenbeiträgen. Sie bedeutet nur den staatlichen Ausspruch gegenüber der betreffenden Kirche, daß vom Standpunkt des Bundes aus gegen die Kirchenbeitragsordnung keine Bedenken bestehen. Sie stellt einen ausschließlich an die Kirche gerichteten Bescheid dar. Darüber hinaus hat sie keine Wirkungen. Sie sagt insbesondere nichts über die

Gültigkeit und Verbindlichkeit der Kirchenbeitragsordnung gegenüber den Kirchenmitgliedern aus. Sie bindet daher auch in keiner Weise die Gerichte in der Frage der Verbindlichkeit der Kirchenbeitragsordnung gegenüber den Kirchenmitgliedern. Diese Verbindlichkeit ergibt sich vielmehr aus der Zugehörigkeit der Mitglieder zur betreffenden Kirche und ist daher ausschließlich nach den Rechtssätzen zu beurteilen, die die Rechtsverhältnisse der Mitglieder zu ihrer Kirche regeln. Somit ergibt sich, daß die staatsaufsichtliche Genehmigung gemäß § 3 Abs. 2 KBG. die Rechtsnatur des § 4 Abs. 4 KBO. als eines rein innerkirchlichen Aktes nicht verändert hat.

Bei dieser Sachlage erübrigte es sich zu untersuchen, ob das KBG. und insbesondere die Bestimmung seines § 3 Abs. 2 mit der bundesverfassungsgesetzlichen Regelung der Stellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften (Art. 15 StGG.) in Einklang steht und demnach überhaupt noch geltendes Recht ist oder ob diesem Gesetz und insbesondere seinem § 3 Abs. 2 durch das Wiederinkrafttreten des Art. 15 StGG. derogiert wurde. In jedem Falle erweist sich nämlich § 4 Abs. 4 KBO. als innerkirchliche Norm.

Dem § 4 Abs. 4 KBO. kommt nicht der Charakter einer „Verordnung einer Bundes- oder Landesbehörde“ zu. Der Antrag des Landesgerichtes für ZRS. Wien war daher als unzulässig zurückzuweisen.

Wien, am 15. Dezember 1959, Zl. V 11/59.

Katholisches Kirchenrecht

DIÖZESANRECHT

Abendmessen bei Trauungen. Nicht selten wurde h. a. die Bitte um die Erlaubnis einer Abendmesse bei Trauungen vorgelegt. Der Hochwst. Ordinarius ist geneigt, in allen Fällen eine Abendmesse zu gestatten, wenn hiefür gemäß dem Dekret über die Abendmesse, wichtige pastorelle Gründe vorliegen. Dies darf im allgemeinen angenommen werden, wenn an der Hochzeitsfeier eine größere Anzahl von Gästen teilnimmt. Für Samstagstrauungen mit nachfolgender Abendunterhaltung wird die Erlaubnis zu einer Abendmesse grundsätzlich nicht gegeben. Die Abendmesse etwa am Freitag abends soll auch ein Mittel sein, die Samstagstrauungen mit Abendunterhaltungen hintanzuhalten.

(Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg, Jg. 1960, S. 53, Nr. 35.)

Absolutionsvollmachten.

Der hochwürdigste Herr Diözesanbischof gibt hiemit allen Seelsorgern und Beichtvätern mit geltender Beichtjurisdiktion in der Diözese die Vollmacht, von den dem Ordinarius reservierten Zensuren und vom bischöflichen Reservat in folgenden Fällen loszusprechen:

1. Wenn die Pönitenten zum erstenmal die inkurrierten Zensuren oder die reservierte Sünde in confessionali bekennen. (Also nicht im Wiederholungsfall.)

2. Anläßlich der Osterbeichte.

3. An folgenden Festtagen des Jahres: am Weihnachts-, Oster- und Pfingstfest (inklusive Vortag und folgender Tag), Maria Himmelfahrt, Allerheiligen, Allerseelen und Unbefleckte Empfängnis, ebenfalls einschließlich des Vorabends dieser Festtage.

Bisher erteilte allgemeine oder persönliche Absolutionsvollmachten bleiben aufrecht. Bei jeder Absolution von Reservaten ist eine entsprechende größere Buße dem Pönitenten aufzugeben (Wallfahrt, Psalter des Rosenkranzes, größeres Werk der Barmherzigkeit usw.). Außerdem ist dem Pönitenten ausdrücklich zu erklären, daß der Beichtvater an sich keine Vollmacht zur Lossprechung hätte, sie aber vom Bischof für diesen besonderen Fall gewährt bekam.

Bei Absolution auf Grund der obigen Vollmachten ist keine nachträgliche Meldung an den Ordinarius notwendig. Wohl aber ist dieser Bericht zu machen, wenn ein Beichtvater in casu urgentiori absolviert, ohne daß eine der oben angeführten Voraussetzungen gegeben war.

(Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Seckau, Jg. 1960, S. 48, Nr. 41.)

Ausstellung von Ersatz-Tauf- und Trauungsscheinen für Flüchtlinge und Heimatvertriebene. Das bischöfliche Seckauer Ordinariat bringt dem hochwürdigen Diözesanklerus zur Kenntnis, daß zur Ausstellung von Ersatz-Tauf- und Trauungsurkunden für Flüchtlinge und Heimatvertriebene nur der vom Ordinarius bestellte Diözesanflüchtlingsseelsorger Alexander Thiel, Graz, Theodor-Körner-Straße 111, zuständig und allein berechtigt ist. Demnach besitzen die übrigen bestellten Flüchtlingsseelsorger in der Diözese dieses Recht nicht; von diesen ausgestellte Ersatz-Urkunden sind nicht anzuerkennen.

(Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Seckau, Jg. 1960, S. 50, Nr. 46.)

Matrikenvorschriften.

In Ergänzung zu KVBl. 1959, 152, werden folgende Matrikenvorschriften ab sofort in Kraft gesetzt:

I. Indices. 1. Für die in der Pfarre verbleibenden Matrikenbücher (Tauf- und Trauungsbuch) können die Indices entweder als eigene Indexbände (für Tauf- und Trauungsbuch getrennt) oder in Form einer Index-Kartei angelegt werden. Nicht zweckmäßig ist es, Indexblätter in das Tauf- bzw. Trauungsbuch mitzubinden.

2. Für das Matrikenarchiv des Ordinariates wird ein Generalindex in Karteiform angelegt. Für die Taufbuchabschriften und für die Brautprüfungsprotokolle ist daher der Index auf den perforierten Blättern in Karteiform anzulegen und einzureichen.

3. Die Blätter für die Indices in Karteiform, die für die Abschriften verpflichtend, für die Originale jedoch freigestellt sind, werden von der Materialstelle des Ordinariates den Pfarrämtern zur Verfügung gestellt.

4. Beim Index zu Brautprüfungsprotokollen, die ja an Stelle einer Trauungsabschrift verwendet werden, ist nicht die laufende Zahl des Brautprüfungsprotokolls, sondern die Reihenzahl des Trauungsbuches anzuführen.

5. Eintragungen in den Matrikenbüchern ohne Reihenzahl sind im Index mit der Reihenzahl 0 anzuführen.

6. Bei Legitimierungen oder sonstigen Namensänderungen von Matrikenfällen nach dem 1. Jänner 1960 ist dem Archiv des Ordinariates mit der Anzeige immer auch eine ausgefüllte Indexkarte mitzusenden.

7. Für das Sterbebuch kann der Index in der bisherigen Form weitergeführt werden.

II. Ledigenscheine. Da auf Geburtsurkunden (Matrikenfälle vor dem 1. Jänner 1939) keine Vermerke hinsichtlich Ledigenstand, Empfang der hl. Firmung und derzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche angebracht werden können, so ergeben sich mancherlei Schwierigkeiten bezüglich dieser Feststellungen. Dieser Schwierigkeit kann durch den kirchlichen Ledigenschein abgeholfen werden.

1. Erbitten Parteien in der Pfarrkanzlei eine Geburtsurkunde, so sind sie immer zu befragen, ob diese für eine kirchliche Eheschließung gebraucht wird. Trifft dies zu, so ist gleichzeitig ein kirchlicher Ledigenschein auszustellen und mitzugeben. Auf dem Ledigenschein ist außer dem Ledigenstand auch der Empfang der hl. Firmung und die derzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zu bescheinigen. Diese Ledigenscheine sind als innerkirchliche Mitteilung stempelfrei.

2. Für den kirchlichen Bereich sind von Brautleuten, die nicht in der eigenen Pfarre getauft sind, immer kirchliche Ledigenscheine (nicht neue Geburtsurkunden) zu verlangen.

3. Bei Neuauflage der Formulare wird der entsprechende Vordruck für die Vermerke hinsichtlich Firmung und Kirchenzugehörigkeit angebracht werden.

III. Matrikenabschriften. 1. Die Brautprüfungsprotokolle sind nach Ablauf des Jahres an Stelle der Trauungsbuchabschrift immer gemeinsam mit einem Umschlagbogen „Trauungsbuch" dem Ordinariat einzusenden. Dabei ist auf der Außenseite des Umschlagblattes die Statistik auszufüllen.

2. Bei Entlaßtrauungen ist es den Pfarrämtern selbstverständlich gestattet, für den eigenen Gebrauch Abschriften des Brautprüfungsprotokolls anzufertigen, vorgeschrieben sind solche Abschriften jedoch nicht. Werden Brautpaare zur Trauung in eine Pfarre außerhalb der Diözese entlassen, so ist dem Ordinariatsarchiv nach Eingang der Trauungsanzeige eine Indexkarte mit Angabe der Trauungspfarre und -diözese einzusenden.

IV. Taufbuch. 1. Für die Eintragungen: Uhrzeit der Geburt, wievielte Geburt und Name der Hebamme, ist kein Platz vorgesehen; diese Eintragungen sind auch nicht erforderlich. Es ist jedoch nichts dagegen einzuwenden, wenn jemand aus privatem Interesse solche Anmerkungen vornimmt.

In der Rubrik: „Vater — Mutter, geboren in..." genügt es in der Regel, die Taufpfarre einzutragen; es empfiehlt sich, Band und Seite des Taufbuches hinzuzufügen. Der nähere Ge-

burtsort (Ortschaft, Hausnummer) braucht nicht angegeben zu werden.

2. Reicht der Anmerkungsraum im Taufbuch nicht aus, so ist ein eigenes Blatt zu nehmen und bei der betreffenden Seite anzukleben. Der Vorschlag, für jede Taufe ein eigenes Blatt zu verwenden, ist mit Rücksicht auf die großen Pfarren wohl nicht durchführbar.

Einzelne Vorschläge für kleinere Korrekturen der Vordrucke werden bei der Neuauflage entsprechende Berücksichtigung finden.

(Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Seckau, Jg. 1960, S. 57 f., Nr. 67.)

Dienstordnung für die Seelsorgehelferinnen in der Diözese Gurk.

Die Seelsorgehelferin hat ihr Leben dem Dienst der Kirche geweiht und unterstützt die Arbeit der Seelsorger in allen ihrem fraulichen Wesen entsprechenden Aufgabenbereichen.

Die freiwillig gewählte Form des ehelosen Lebens und die Entgegennahme dieser Wahl durch die Kirche ist, wenn es sich auch nicht um eine Bindung in der Form von Gelübden handelt, Wesensmerkmal des Berufes der Seelsorgehelferin und wird in der gesamten Ordnung des Dienstverhältnisses als wesentlich berücksichtigt.

Der Beruf der Seelsorgehelferin verlangt, daß sie gemäß den Statuten der Gemeinschaft der Seelsorgehelferinnen der Diözese Gurk ein innerliches, religiöses Leben führt, das sich auch in der äußeren Lebensführung kundtut.

§ 1 Die Voraussetzungen für eine Anstellung als Seelsorgehelferin sind: die Absolvierung eines vom Ordinarius anerkannten Fachseminares für kirchliche Frauenberufe, wenn der Ordinarius hievon nicht etwa dispensiert, die kirchliche Sendung und die Zugehörigkeit zur Berufsgemeinschaft der Seelsorgehelferinnen.

§ 2 Die Anstellung erfolgt durch den zuständigen Pfarrkirchenrat und ist an die Zustimmung des bischöflichen Ordinariates gebunden.

§ 3 Der unmittelbare Vorgesetzte der Seelsorgehelferin ist der jeweilige Pfarrvorsteher oder dessen gesetzlicher Vertreter. Nur er und seine kirchlichen Vorgesetzten können ihr Anordnungen geben.

§ 4 Die Seelsorgehelferin setzt ihre Kraft für die Ausbreitung des Reiches Gottes in der Pfarrgemeinde ein. Vom Wesen dieser Aufgabe aus gesehen, ist die Annahme eines Nebenberufes, solange dieser nicht durch zeitbedingte Notstände der Kirche erfordert und daher vom Ordinarius ausdrücklich gestattet würde, nicht erlaubt. — Die Abhaltung der Religionsstunden ist ein Teil ihrer Helferinnen-Arbeit, ist also nicht als Nebenberuf zu betrachten. Das Ausmaß der Stunden muß in einem gerechten Verhältnis zu den übrigen Aufgaben der Seelsorgehilfe stehen. Die Höchstzahl sollen normalerweise 8 Klassen, bzw. 16 Wochenstunden sein. Die Aufgabe der Seelsorgehelferin ist die Mitarbeit im pfarrlichen Laienapostolat, so

a) in der Führung der Pfarrkartei und aller Nebenkarteien und deren Auswertung und sonstige Kanzleiarbeit;

b) Mitarbeit in der gesamten Standesbetreuung in der Familien-, Frauen-, Jugend- und Kinderseelsorge; bei der Jugend- und Kinderseelsorge vor allem durch Abhaltung von Seelsorge- und Heimstunden, jedoch bei Knaben in der Regel nur bis zu 10 Jahren und durch Fühlungnahme mit den Eltern; seelsorgliche Hausbesuche;

c) die verschiedenen Aufgaben der Caritas und der Krankenseelsorge; sofern in der Pfarre eine hauptamtliche Caritashelferin angestellt ist, in enger Zusammenarbeit mit dieser;

d) Mithilfe in der Gewinnung der Fernstehenden und Apostaten; Betreuung der Revertiten;

e) Mitarbeit beim Pfarrblatt und sonstigem Schriftapostolat;

f) Mithilfe bei den liturgischen und sonstigen kirchlichen Feiern, sowie bei allen Veranstaltungen im Sinne der Katholischen Aktion (Pfarrversammlung, Bildungsarbeit...). Mithilfe im Pfarrhaushalt ist der Pfarrhelferin verboten. Kirchenreinigung und ähnliche Arbeiten gehören nicht in den

Aufgabenbereich der Seelsorgehelferin. Ständiger Mesner- und Organistendienst müßte eigens im Dienstvertrag geregelt werden.

§ 5 Die Weisungen ihres Vorgesetzten im Sinne § 3 hat sie genau zu befolgen.

§ 6 Die Seelsorgehelferin wird alle in ihren Wirkungskreis fallenden Aufgaben mit Sorgfalt und Fleiß besorgen und sich in der Zusammenarbeit mit Priestern und Laien einer bescheidenen, standesgemäßen Haltung befleißen. Haltung und Kleidung wird daher von betonter Bescheidenheit sein.

§ 7 Sie ist verpflichtet, über Angelegenheiten, die ihr in Ausübung ihres Dienstes bekannt geworden sind und deren Geheimhaltung sittliche Verpflichtung ist, gegen jedermann strengste Verschwiegenheit zu bewahren; diese Verpflichtung besteht auch nach Auflösung des Dienstverhältnisses fort.

§ 8 Im Krankheitsfalle sowie bei jeglicher Art von Dienstverhinderung ist das Pfarramt sofort zu verständigen.

§ 9 Die Festsetzung der Arbeitszeit und der Tageseinteilung obliegt dem Pfarrvorsteher. Dieser wird nach Möglichkeit die Arbeitszeit nicht über 48 Wochenstunden ausdehnen. Die Zeit zur Vorbereitung für Schule, Seelsorge- und Heimstunden ist hiebei zu berücksichtigen. Die Pfarrhelferin verpflichtet sich, auch bei Abendveranstaltungen mitzuwirken und auch an den Sonn- und Feiertagen den ihr aufgetragenen Dienst zu versehen. Als Entschädigung dafür steht ihr die entsprechende Zeit eines Wochentages frei zur Verfügung. Diese Freizeit wird für eine möglichst lange Zeitdauer festgelegt, so daß die Seelsorgehelferin im allgemeinen stets mit einem bestimmten Wochentag oder ev. Halbtag rechnen kann.

§ 10 Außer den kirchlich gebotenen und staatlich geschützten Feiertagen sollen für die Seelsorgehelferin folgende Tage als dienstfrei ermöglicht werden, wenn sie mehr als 10 Schulstunden in der Woche hat: Osterdienstag, Pfingstdienstag, Peter und Paul, St. Josef, sowie zwei Tage, die mit den Semesterferien der Volks- und Hauptschulen zusammenfallen; in der Zeit der schulfreien Tage zwischen Weihnachten und Neujahr zwei Tage. Ergibt sich an diesen Tagen nach dem Urteil des Pfarrvorstehers die Notwendigkeit zur pfarrlichen Arbeit, so ist diese selbstverständlich zu leisten, doch ist ein entsprechender Ersatz an Freizeit zu gewähren. Beim Eintritt nachstehender Familienereignisse ist der Seelsorgehelferin ohne Kürzung des Entgeltes Freizeit in folgendem Ausmaß zu gewähren:

Bei der Eheschließung von Geschwistern 1 Arbeitstag

beim Tod der Eltern 3 Arbeitstage

beim Tod von Geschwistern und Großeltern 1 Arbeitstag

beim Wohnungswechsel 2 Arbeitstage

Ist in Todesfällen das Begräbnis außerhalb des Wohnortes der Seelsorgehelferin, so ist die notwendige Freizeit für Hin- und Rückfahrt zwischen Wohn- und Begräbnisort zusätzlich zu gewähren, jedoch höchstens ein weiterer Arbeitstag.

§ 11 Die Seelsorgehelferin hat Anspruch auf den gesetzlichen Urlaub. Von der Pfarre veranstaltete Ferienwochen mit Kindern und Jugendlichen zählen nicht als Urlaub.

Der Zeitpunkt des Urlaubsantrittes ist im Einvernehmen zwischen dem unmittelbaren Vorgesetzten und der Seelsorgehelferin unter Rücksicht auf die dienstlichen Erfordernisse der Pfarre und die Erholungsmöglichkeit der Seelsorgehelferin mindestens 1 Monat vorher zu bestimmen. Im allgemeinen soll der Urlaub in die großen Sommerferien fallen und zusammenhängend genommen werden. Die Entscheidung über den Zeitpunkt liegt beim Pfarrvorsteher.

§ 12 Zur Pflege ihres persönlichen religiösen Lebens und der beruflichen Weiterbildung hat die Seelsorgehelferin an den vom bischöfl. Ordinariat ge-

nehmigten und vorgeschriebenen Veranstaltungen der Berufsgemeinschaft und der Religionslehrerinnen wie Tagungen, Einkehrtagen und Exerzitien teilzunehmen. Innerhalb eines jeden Jahresquartals hat sie Anspruch auf einen Tag zur Geisteserneuerung. Bei der Diensteinteilung ist auf diese Verpflichtungen Rücksicht zunehmen. Die hiefür aufgewendeten Tage werden in den Urlaub nicht eingerechnet.

§ 13 Die Seelsorgehelferin hat rechtlichen Anspruch auf die nach der Besoldungsordnung der Diözese Gurk mit der Anstellung verbundenen Bezüge.

Die tatsächlichen Auslagen für Fahrten und Verpflegung im Dienste der Pfarre oder Diözese, die über amtlichen Auftrag erfolgen, werden von den kirchlichen Stellen vergütet, soweit nicht eine Vergütung von der Schulverwaltung zu erfolgen hat.

§ 14 Die Interessen der Seelsorgehelferinnen werden vor allem durch die diözesane Berufsgemeinschaft der Seelsorgehelferinnen vertreten. Sie können sich daher in ihren Sorgen an die Leiterin der Berufsgemeinschaft wenden.

§ 15 Die Seelsorgehelferin kann sich mit allen Beschwerden, die den Dienst betreffen, aber auch direkt an ihre Vorgesetzten in Pfarre, Dekanat und Diözese wenden.

§ 16 Das Ausscheiden aus dem kirchlichen Dienst erfolgt:

1. durch Zeitablauf, wenn das Dienstverhältnis befristet wurde,

2. durch Kündigung.

Die Beendigung gemäß Punkt 2 erfolgt, wenn die Kündigung durch den Arbeitgeber ausgesprochen wird, nur mit Genehmigung des bischöfl. Ordinariates. Wird die Kündigung von einer Helferin, die sich zur Dienstleistung für eine gewisse Mindestzeit verpflichtet hat, vorzeitig ausgesprochen, so kann auf der eingegangenen Verpflichtung bestanden werden.

3. Durch vorzeitige Auflösung des Dienstverhältnisses. Eine vorzeitige oder sofortige Auflösung des Dienstverhältnisses kann das bischöfl. Ordinariat verfügen, wenn nach seiner Überzeugung aus dem Verhalten der Seelsorgehelferin eine schwere Schädigung der Seelsorge zu erwarten ist.

Ein vom bischöfl. Ordinariat verfügter Dienstplatzwechsel gilt nicht als Unterbrechung der Dienstzeit.

§ 17 In allen Fragen, die durch diese Dienstordnung oder durch den abzuschließenden Dienstvertrag nicht ausdrücklich geregelt erscheinen, sind die einschlägigen Bestimmungen des Angestelltengesetzes maßgebend.

§ 18 Die Einstellung einer Seelsorgehelferin bedarf in jedem einzelnen Falle der Erstellung eines Dienstvertrages zwischen ihr und dem zuständigen Pfarrkirchenrat unter Zugrundelegung der hier vorliegenden Dienstordnung.

§ 19 Diese Dienstordnung tritt mit 1. Mai 1960 in Kraft.

(Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Gurk, Jg. 1960, S. 39 ff., Nr. 33.)

Baulastangelegenheiten — Kompetenz des Pfarrkirchenrates.

Es wird immer wieder wahrgenommen, daß die Pfarrkirchenräte über ihre Zuständigkeit und ihre Verpflichtungen in baulichen Angelegenheiten nicht informiert sind.

Damit vermieden wird, daß die hochwürdigen Herren Pfarrer persönlich zur Verantwortung gezogen werden können, werden sie angewiesen, den Pfarrkirchenräten alle Verordnungen und Anordnungen zugänglich zu machen und sie auch von neuen Weisungen immer sofort in Kenntnis zu setzen.

Insbesondere werden die Pfarrkirchenräte nochmals darauf aufmerksam gemacht, daß für die Fertigung von Schlußbriefen bei Bauherstellungen der Stellvertreter des Vorsitzenden und ein weiteres Laienmitglied des Pfarrkirchenrates zuständig ist.

(Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Seckau, Jg. 1960, S. 59, Nr. 72.)

nterrichtsfreie Stunden für religiöse Übungen im Lande Salzburg.

Der Landesschulrat für Salzburg hat it 11. März 1960, Zl. II/2—315—60 achstehendes eröffnet:

„Das Katechetische Amt beim eb. rdinariat Salzburg hat in einem Anuchen vom 19. Jänner 1960 darauf ngewiesen, daß sich der Religionsnterricht in der Schule nicht auf die ermittlung religiösen Wissens bechränken kann, sondern im Sinne ner wirklichen Lebensformung letztch das religiöse Tun zum Ziele hat nd daher durch die sogenannten religiösen Übungen ergänzt werden muß. us diesem Grunde wurde daher an en Landesschulrat das Ersuchen gezellt, die zur Durchführung der Schürbeichte und Schülerkommunion nöge Zeit unterrichtsfrei zu geben.

In Würdigung dieser Überlegungen eht sich der Landesschulrat nach einehender Besprechung in Inspektorennd Direktorenkonferenzen veranlaßt nzuordnen:

Im Einvernehmen zwischen den zuändigen Direktionen (Schulleitungen) nd Religionslehrern bzw. Ortsseelsorern ist in jedem Schuljahr vier- bis ünfmal eine Schülerbeichte festzuegen. An diesen Tagen ist in den beien letzten Unterrichtsstunden den kaholischen Schülern Gelegenheit zur eilnahme an der Schulbeichte zu geen.

Für die Schülerkommunion, die im ahmen einer der Altersstufe entsprehend gestalteten Meßfeier am nächten Morgen stattfindet, ist ebenfalls ie erste, nötigenfalls auch die zweite tunde des Vormittagsunterrichtes zu erwenden.

Die durch Beichte und Kommunion ntfallenden Unterrichtsstunden sind icht in die Zahl der Religionsstunden inzurechnen, sondern gelten als entallene Stunden im Rahmen der stunenplanmäßig vorgesehenen Fächer. in Einbringen durch Stundentausch nterbleibt daher.

Die Aufsicht bei Schülerbeichte und Schülerkommunion führen die zuständigen Religionslehrer, doch werden die Lehrkräfte eingeladen, sich für die Aufsichtsführung bei ihren Klassen während dieser Stunden zur Verfügung zu stellen, da die Religionslehrer durch das Beichthören bzw. Messelesen in der Aufsichtsführung behindert sind.

Die Direktionen und Schulleitungen werden ersucht, sich mit den zuständigen Ortsseelsorgern in Verbindung zu setzen, um eine einvernehmliche Regelung rechtzeitig treffen zu können.

Der Landeshauptmann als Vorsitzender: gez. Dr. K l a u s."

Die hochw. Herren Pfarrer und Katecheten im Lande Salzburg werden hiemit von obiger Verordnung in Kenntnis gesetzt und angewiesen, von der neuen Möglichkeit Gebrauch zu machen. (Vgl. Salzburger Diözesansynode 1948, Art. II. § 4 1e „Hinsichtlich des Sakramentenempfanges der Kinder ist an den üblichen fünfmaligen Beicht- und Kommuniontagen festzuhalten ...").

Selbstverständlich bleibt damit das ebenfalls von der genannten Diözesansynode empfohlene Bemühen um die Förderung des m o n a t l i c h e n Kommunionempfanges der Kinder aufrecht.

(Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg, Jg. 1960, S. 57 f., Nr. 41).

Vorschriften über Befähigung der Erteilung des Religionsunterrichtes.

Das Bundesministerium für Unterricht hat in einem Schreiben vom 22. März 1960, Zl. 40.727—11/60 mitgeteilt, daß es hiemit

a) die nach der „Prüfungsordnung für das Lehramt der katholischen Religion an Volksschulen", kundgemacht in den „Amtlichen Mitteilungen der Apostolischen Administratur Burgenland" Nr. 473 vom 15. Juli 1959 unter V., abgelegte Lehrbefähigungsprüfung als der Lehrbefähigungsprüfung für Volksschulen im Sinne des Dienstzweiges 58 der Lehrer-Dienstzweigordnung, Anlage zur Verordnung der Bundesregierung vom 13. Mai 1958, BGBl. Nr. 103, gleichwertig feststellt;

b) die nach der „Prüfungsordnung für das Lehramt der katholischen Religion an Hauptschulen", kundgemacht in den „Amtlichen Mitteilungen der Apostolischen Administratur Burgenland" Nr. 474 vom 15. Juli 1959 unter III., abgelegte Lehrbefähigungsprüfung als der Lehrbefähigungsprüfung für Hauptschulen im Sinne der Dienstzweige 41 und 7 lit. b der Lehrer-Dienstzweigeordnung, Anlage zur Verordnung der Bundesregierung vom 13. Mai 1958, BGBl. Nr. 103, gleichwertig feststellt;

c) die nach der „Prüfungsordnung für das Lehramt der katholischen Religion an Hauptschulen", kundgemacht in den „Amtlichen Mitteilungen der Apostolischen Administratur Burgenland" Nr. 474 vom 15. Juli 1959 unter III., unter Berücksichtigung des § 18 dieser Prüfungsordnung abgelegte Lehrbefähigungsprüfung als der Lehrbefähigungsprüfung für Sonderschulen im Sinne der Dienstzweige 42 und 7 lit. b der Lehrer-Dienstzweigeordnung, Anlage zur Verordnung der Bundesregierung vom 13. Mai 1958, BGBl. Nr. 103, gleichwertig feststellt;

d) die nach der „Prüfungsordnung für das Lehramt der katholischen Religion an Mittelschulen", kundgemacht in den „Amtlichen Mitteilungen der Apostolischen Administratur Burgenland" Nr. 477 vom 1. Oktober 1959 unter III., abgelegte Lehramtsprüfung als der Lehramtsprüfung für Mittelschulen im Sinne der Dienstzweige 2 und 7 lit. a der Lehrer-Dienstzweigeordnung, Anlage zur Verordnung der Bundesregierung vom 13. Mai 1958, BGBl. Nr. 103, gleichwertig feststellt.

(Amtliche Mitteilungen der Apostolischen Administratur Burgenland, Jg. 1960, S. 121, Nr. XII.).

Übernahme von Religionslehrern in das öffentlich-rechtliche Dienstverhältnis (Pragmatisierung).

Nach § 4, Abs. 2, der Religionsunterrichtsgesetz-Novelle 1957, BGBl. Nr. 185/57, dürfen die Gebietskörperschaften (Bund, Länder) nur solche Personen als Religionslehrer anstellen, die von der zuständigen kirchlichen Behörde als hiezu befähigt erklärt und ermächtigt worden sind. Vor Aufnahme in das öffentlich-rechtliche Dienstverhältnis als Religionslehrer ist die zuständige kirchliche Behörde zu hören.

Aus gegebenem Anlaß weist der Oberkirchenrat darauf hin, daß gemäß § 212 der Kirchenverfassung sowohl bei der Anstellung eines evangelischen Religionslehrers durch die Gebietskörperschaft wie auch bei einer allfälligen Übernahme in das öffentlich-rechtliche Dienstverhältnis (Pragmatisierung) nur der Evangelische Oberkirchenrat A.u.H.B. als „zuständige kirchliche Behörde" im Sinne der Religionsunterrichtsgesetz-Novelle 1957 anzusehen ist.

(Amtsblatt für die Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich, Jg. 1960, S. 29, Nr. 29).

Vordienstzeitenverordnung 1957. Dienstzeiten von Religionslehrern.

(Erlaß des BM. f. U., Zl. 112.113—20 b/58, II. Exp. v. 12. 12. 1959 an alle Landesschulräte.)

Auf eine besondere Anfrage wird eröffnet:

Bei der Anrechnung von Vordienstzeiten für geistliche Religionslehrer ist durch die Vordienstzeitenverordnung 1957 bzw. Vertragsbediensteten-Vordienstzeitenverordnung 1959 eine Änderung eingetreten, da auch die im Dienst einer gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft ohne Bestehen eines Dienstverhältnisses zurückgelegten Zeiten, sofern die Art der Dienstleistung sonst im Rahmen des Dienstverhältnisses durchgeführt wird, gemäß § 2, Abs. 1, lit. a, der Verordnungen für die Vorrückung in höhere Bezüge angerechnet wird.

Dementsprechend sind Zeiträume, die ein Religionslehrer als Seelsorger einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft zurückgelegt hat, auch dann voll für die seiner Ausbildung entsprechende Verwendungsgruppe anzurechnen, wenn im Rahmen der seelsorglichen Tätigkeit Religionsunterricht an Pflichtschulen erteilt

wurde; das gleiche gilt für die Dienstzeiten jener geistlichen Religionslehrer, die kirchlich bestellte Religionslehrer waren.

Davon zu unterscheiden ist das Dienstverhältnis als von einer Gebietskörperschaft gemäß § 3, Abs. 1, lit. a, des Religionsunterrichtsgesetzes in der Fassung der Novelle 1957 bestellter Religionslehrer. Solche Dienstzeiten zum Bund oder Land sind entsprechend der dem Dienstverhältnis zugrunde liegenden Einstufung nach Verwendungsgruppe L 2 gleich zu werten, sofern daneben keine volle Beschäftigung in der Seelsorge vorliegt.

Soweit eine solche Dienstzeit später für die Verwendungsgruppe L 1 angerechnet wird, ist zu berücksichtigen, daß ein theologisches Studium, das vor dieser Anstellung in der Verwendungsgruppe L 2 absolviert wurde, gemäß § 2, Abs. 2, lit. c, der Verwendung zur Hälfte angerechnet werden kann, ehe auf diese Dienstzeit gemäß § 62, Abs. 1, erster Satz des Gehaltsgesetzes 1956 in der Fassung der 1. Gehaltsgesetz-Novelle Anwendung zu finden hat, falls nicht auf Grund des § 62, Abs. 2, dieses Gesetzes ohne Anrechnung des theologischen Studiums eine bessere Anrechnung möglich ist.

Zur Durchführung der Anrechnung bzw. Abänderung der Anrechnung auf Grund der Neuverordnung ist der Landesschulrat zuständig.

(St. Pöltner Diözesanblatt, Jg. 1960, S. 41, Nr. 7).

Bildungszulage für Religionslehrer.

(Erlaß vom Amt der nö. Landesregierung, LA VIII/1—1929—R—1960, vom 19. 2. 1960 an alle Bezirksschulräte.)

Die Formulare D (orange) für die Bildungszulage der Religionslehrer für das Jahr 1960 wurden vom Amt der nö. Landesregierung über die Bezirksschulräte an die Schulleitungen zur Ausfolgung an die Religionslehrer übermittelt.

Die ausgefüllten Formulare sind in zweifacher Ausfertigung samt Belegen bis längstens 30. März bzw. 30. September 1960 an das Amt der nö. Landesregierung, LA VIII/1, direkt vorzulegen.

Gleichzeitig wird bemerkt, daß die Formulare nur beim Amte der nö. Landesregierung, LA VIII/1, angefordert werden können. Anmerkung des Schulreferates:

a) 3 Formulare sind von den Religionslehrern auszufüllen im Gegensatz zu den übrigen Lehrpersonen. Ein Formular bleibt bei der Schulleitung, die zwei anderen (darunter das mit den Belegen) gehen direkt an das Amt der nö. Landesregierung.

b) An Volks-, Haupt- und Sonderschulen sind Religionslehrer mit 24 Wochenstunden vollbeschäftigt; wer weniger Religionsstunden hat, hat nur Anspruch auf den aliquoten Teil der Bildungszulage, z. B. 5/24.

(St. Pöltner Diözesanblatt, Jg. 1960, S. 41, Nr. 6.)

Bearbeitet von Willibald M. Plöchl

ZEITBERICHTE

Univ.-Prof. Dr. Plöchl — Delegierter des Apostolischen Stuhles bei den Vereinten Nationen. Der Vorstand des Instituts für europäische Rechtsgeschichte und des Instituts für Kirchenrecht an der Rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Univ.-Professor Dr. Willibald M. Plöchl, wurde zum Mitglied der Delegation des Apostolischen Stuhls bei der Tagung der Vereinten Nationen in Wien zum Schutz der Menschenrechte im Strafprozeß, die Juni—Juli 1960 stattfand, ernannt.

Johannes Kaps †. In München ist am 24. 11. 1959 DDr. Joh. Kaps, Privatdozent des Kirchenrechts an der theol. Fakultät Salzburg, gestorben.

Am 12. 8. 1906 in Breslau geboren, studierte er in Königsberg und Breslau Rechte, promovierte 1930 zum Dr. iur.,

widmete sich anschließend dem Studium der kath. Theologie an der Univ. Innsbruck, um 1935 in Breslau die Priesterweihe zu empfangen, wirkte an dem 1936 in Breslau gegründeten Bischöfl. Institut für kirchl. Verwaltung und Finanzwirtschaft, wurde 1940 an das Erzb. Ordinariat Breslau berufen und hier schon bald zum Konsistorialrat ernannt.

Ein neues Arbeitsfeld eröffnete sich ihm mit dem Verlust der Heimat. Bereits im Herbst 1945 gelang es ihm, in abtenteuerlicher Reise nach Rom zu kommen und Pius XII. über die grauenvollen Zustände in Schlesien zu berichten. Der Initiative des Heimgegangenen ist es mit zu verdanken, wenn der Hl. Stuhl schon früh in der Lage war, vor der Weltöffentlichkeit für Recht und Gerechtigkeit gegenüber dem deutschen Osten und den Heimatvertriebenen einzutreten. Der angestammten Heimat und dem Recht auf diese galt auch das weitere kirchliche, karitative wie literarische Wirken von K. Er machte sich in München ansässig und begann sofort, die ersten Dokumentarberichte über Ereignisse und Zustände in Schlesien zu sammeln. Aus dieser Arbeit erwuchsen neben einer Reihe anderer Schriften seine in mehrere Sprachen übersetzten drei Bücher über die schlesische Passion sowie sein „Handbuch für das kath. Schlesien". Einen festen Rahmen erhielt diese Tätigkeit, als auf Beschluß der Fuldaer Bischofskonferenz am 1. 1. 1952 das Zentrale Kath. Kirchenbuchamt für Heimatvertriebene in München ins Leben gerufen wurde. K. widmete nunmehr seine ganze Kraft dem Aufbau und der Leitung dieses Amtes und des damit verbundenen Ostdeutschen Archivs. Daneben interessierte er sich für die kirchlichen Verwaltungsprobleme der alten Heimat, wofür mehrere Aufsätze Zeugnis geben (Arch. f. schles. KG. 13, 1955, S. 280—289 = AKKR. 127, 1955—56, S. 434—442; Jb. d. Schles. Friedr.-Wilh.-Univ. zu Breslau 2, 1957, S. 7—39).

Indes ging K. in dieser ihm aus der Not der Heimat erwachsenen Arbeit, die ihm 1955 das Große Verdienstkreuz der Bundesrepublik Deutschland eintrug, nicht auf. Nachdem er schon früher am neugegründeten Kanonist. Institut der Univ. München einen Lehrauftrag wahrgenommen hatte, erwarb er sich 1953 in Salzburg den theol. Doktorgrad und habilitierte sich an der dortigen theol. Fakultät 1956 für KR. mit seiner gegenüber einer früheren Studie (Das Testament des Geistlichen, 3 Aufl., Breslau 1938 ff.) wesentlich erweiterten Abhandlung: Das Testamentsrecht der Weltgeistlichen und Ordenspersonen in Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Bürgerlichem Recht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz (Buchenhain vor München 1958). Die klare, übersichtliche Darstellung des vielschichtigen Materials, die besonnene Analyse der einschlägigen Gesetze sowie die Art und Weise, wie das Herauswachsen der geltenden kirchlichen Bestimmungen aus ihrer rechtsgeschichtlichen Entwicklung aufgezeigt wird, mochten zu der Hoffnung berechtigen, daß der Verfasser auf diesem Gebiete noch Wertvolles leisten werde. Sein allzu früher Tod hat diese Erwartungen vernichtet.

Eine Bibliographie seines vielseitigen Schrifttums bietet die Sonderbeilage zum „Schles. Katholiken": Schles. Priesterwerk, hg. vom Schles. Priesterwerk e. V., Königstein: Zum Tode von DDr. Joh. Kaps.

Dillingen a. d. Donau.

Eugen Heinrich Fischer

Dr. Inge Gampl — Universitätsdozent. Die erste Assistentin am Institut für Kirchenrecht der Rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, und Redaktionssekretär unserer Zeitschrift, Dr. Inge Gampl, hat sich mit der Arbeit „Adelige Damenstifte. Untersuchungen zur Entstehung adeliger Damenstifte in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der alten Kanonissenstifte Deutschlands und Lothringens" an der Rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien für das gesamte Gebiet des Kirchenrechts habilitiert. Ihre venia legendi erhielt am 8. Juni 1960 die Bestätigung des Bundesministeriums für Unterricht.

Neue Notare am St. Pöltner Diözesangericht. Dr. Heinrich Wurz, Ordinariatssekretär, und Franz Halbmayr, bischöflicher Sekretär, wurden zu Notaren beim bischöflichen Diözesangericht St. Pölten ernannt.

MISZELLEN UND ZEITSCHRIFTENSCHAU

Jurist = The Jurist, Washington D.C.; NRev = Nouvelle Revue Théologique, Tournai Paris Louvain; Per = Periodica de re morali canonica liturgica, Romae Brugis; RevDrC = Revue de Droit Canonique, Strasbourg; RevEsp = Revista Española de Derecho Canonico, Salamanca Madrid; Salm = Salmanticensis, Salamanca; Sciences = Sciences ecclésiastiques, Montréal.

Anjos, M. V. dos, A Concepção católica da Igreja, II, Rev Bras XX, 1960, S. 50 ff.

Baccrabère, G., Exercise du droit de visite dans les paroisses rurales du diocèse de Toulouse au lendemain du Concile de Trente, RevDrC X, 1960, S. 3 ff.

Barry, J. C., The Tridentine Form of Marriage: Is the Law Unreasonable? Jurist XX, 1960, S. 159 ff.

Bastnagel, Cl. V., Undelegated Assistance at Marriage, Jurist XX, 1960, S. 55 ff.

Bender, L., Licita assistentia et dispensatio in publicationibus, RevDrC X, 1960, S. 48 ff.

Ders., Quaestiones de delegatione: Delegatio generalis ut sic invalida potestne sufficere ad actum? Delegatio facta sed non notificata? Per XLIX, 1960, S. 191 ff.

Bernhard, J., La valeur probatoire du témoignage dans la procédure canonique, RevDrC X, 1960, S. 27 ff.

Dejaifve, G., Le Premier des évêques, NRev 82, 1960, S. 561 ff.

De Léry, L.-C., Deux nouveaux cas de dissolution du marriage en faveur de la foi, Sciences XII, 1960, S. 267 ff.

Diederichs, M., Disparity of Cult and Determination of Rite, Jurist XX, 1960, S. 218 ff.

Fischer, H., Die eheliche Verantwortung und das Schultersymbol, Antaios — Zeitschrift für eine freie Welt, Bd. 1, Stuttgart 1960, S. 186 ff.

Fuchs, H., Die konfessionelle Labilität im Groß-Stadtraum, Statistische Nachrichten XV, 1960, in: Doppelnummer 3/4.

García Failde, J. J., Prueba presuntiva en los procesos rotales de nulidad matrimonial por sinculación total y parcial, RevEsp XIV, 1959, S. 727 ff.

Gaudemet, J., Aspect de la législation conciliaire française au XIIIe siècle, RevDrC IX, 1959, S. 319 ff.

Gordón, I., Jurisdicción eclesiástica y jurisdicción civil, RevEsp XIV, 1959, S. 709 ff.

Hoffmann, H., De codificatione iuris archivistici per ius novissimum Codicis Iuris Canonici, Per XLIX, 1960, S. 204 ff.

Jurgens, W. A., The Date of the Council of Gangra, Jurist XX, 1960, S. 1 ff.

Kloppenburg, F. B., Ainda sôbre a Liceidade do Hipnotismo, RevBras XX, 1960, S. 157 ff.

Koser, F. C., Primeira Comunhão „ubi primum ad annos discretionis pervenerint", RevBras XX, 1960, S. 145 ff.

Lacoma, L. C., El origen del capitulo „Tametsi" del Concilio de Trento contra los matrimonios clandestinos, RevEsp XIV, 1959, S. 613 ff.

Mosiek, U., Die Zugehörigkeit zur Kirche im Rahmen der Kanonistik, Theologie und Glaube, Jg. 1959, S. 256 ff.

Mostaza Rodríguez, A., Sobre la naturaleza de la potestad de confirmar de los Ministros Extraordinarios de la Confirmación, RevEsp XIV, 1959, S. 503 ff.

Navarrete, U., De ministris extraordinariis confirmationis in America Latina et Insulis Philippinis, Per XLIX, 1960, S. 143 ff.

Nothomb, D., La nature du pouvoir de juridiction du confesseur, NRev 82, 1960, S. 470 ff.

O'Brien, R. W., The Renunciation of Possessions before Solemn Profession, Jurist XX, 1960, S. 127 ff.

O'Donohoe, J. A., Administrative Aids to the Bishop, Jurist XX, 1960, S. 13 ff.

Oesterle, G., De coniecturis in iure canonico (continuatio), RevEsp XIV, 1959, S. 667 ff.

O'Rourke, J. J., The Scriptural Background of Marriage Impediments, Jurist XX, 1960, S. 30 ff.

Pagitz-Roscher, M., Die kanonistische Literatur in der Stiftsbibliothek St. Paul zu Ausgang des 17. Jahrhunderts, Carinthia I, Mitteilungen des Geschichtsvereines für Kärnten, 149. Jg., 2.—4. Heft, Festgabe für St. Paul, Klagenfurt 1959, S. 222 ff.

Pegon, J., Episcopat et Hiérarchie au Concile de Trente, NRev 82, 1960, S. 580 ff.

Sala Balust, L., Breve Historia del Seminario de Salamanca, Salm 7, 1960, S. 119 ff.

Sanchez y Sanchez, A. M., La canonística clásica, coeficiente fecundo para el estudio del Pontificado y del Imperio, Salm 7, 1960, S. 101 ff.

Sawicki, J., Die juristische Fakultät Warschau 1939—1944, Deutsche Universitätszeitung 14. Jg., 1959 S. 41 ff.

Szentirmai, A., The Canonical Status of a Cleric Living Outside His Own Diocese, Jurist XX, 1960, S. 179 ff.

Verdross, A., Primäres Naturrecht, sekundäres Naturrecht und positives Recht in der christlichen Rechtsphilosophie, Jus et Lex, Festgabe für Max Gutzwiller, Basel 1959, S. 447 ff.

Vogel, C., Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée (fin), RevDrC IX, 1959, S. 341 ff.

Wojnar, M. M., The Code of Oriental Canon Law, „De Ritibus" and „De Personis" (Part III, Individual Institutes), Jurist XIX, 1959, S. 413 ff.

BUCHBERICHTE

BUCHBESPRECHUNGEN

FEHRINGER, Dr. ALFONS, Die Klosterpfarrei. 176 Seiten, DM 13, Verlag Schöningh, Paderborn. 1958.

Die rechtliche Stellung des als Pfarrer amtierenden Ordensmannes und die grundsätzlichen Fragen zur Verbindung einer Pfarrei mit einem Kloster aufzuzeigen und für die administrative Praxis Wege anzugeben, ist das Ziel dieser Arbeit, die als Dissertation bei der Kanonistischen Sektion der Theologischen Fakultät München eingereicht wurde. Den systematischen Ausführungen wird ein ziemlich ausgedehnter historischer Aufriß vorangestellt. In diesem geht der Autor zunächst der wechselvollen Form einer Verbindung von Kloster und Pfarrei nach. Ihren Ursprung sieht er in den aus den Missionsverhältnissen erwachsenen klösterlichen Eigenkirchen. Die Ablösung dieser Rechtslage in der Reformperiode des 11. Jahrhunderts mit der Herausstellung des öffentlich-rechtlichen Charakters der Pfarrkirchen und die Ausdehnung der klösterlichen Rechte auf das Pfründenvermögen durch die Herausbildung der Inkorporation werden einleuchtend dargestellt. Allerdings bleiben für diese Periode noch manche Fragen offen, wie der Autor selbst zugibt. Vor allem ist die Zuständigkeit des Klosters und des Ortsordinarius in der Besetzung der Stellen und in der Übertragung des geistlichen Amtes noch nicht geklärt. Die Ausführungen über die wechselvolle und lang umstrittene Beteiligung der Mönche an der Pfarrseelsorge verdienen hervorgehoben zu werden. Vielleicht wären diese im § 4 behandelten Fragen besser an den Anfang gestellt worden, weil dann manche angeschnittenen Probleme deutlicher hervorgetreten wären. Auch die

Entwicklung der Inkorporation und die Herausbildung der Ordenspfarren hätten in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit gemeinsam dargestellt werden können. Dadurch wären einzelne Wiederholungen vermieden worden (S. 54 u. S. 74). Auffallend ist — wenigstens aus österreichischer Sicht — daß bei der Darstellung der späteren Entwicklung die Ausweitung der Ordenspfarren durch die josephinische Gesetzgebung nicht erwähnt wird. Der Einfluß der Säkularisation von 1803 auf die Inkorporation dürfte auf Seite 76 nicht richtig gesehen sein, denn diese ließ gerade die Pfarrbenefizien unberührt, wohl wurden die Klöster aufgehoben, denen diese Pfarren inkorporiert waren.

Die gegenwärtige Rechtslage wird vom Autor umfassend dargestellt. Er schildert die verschiedenen Möglichkeiten einer Verbindung von Kloster und Pfarrei mit den jeweils geforderten Bedingungen. Für die Praxis ist von großer Bedeutung, daß die Pflichten der Ordenspfarrer und ihrer Hilfsgeistlichen sowohl als Ordensleute wie als Seelsorger klar geschieden und eingehend dargelegt werden. Auch die Kompetenzen des Ortsordinarius und des Ordensobern sind in ihrer Abgrenzung klargestellt. Dem Vermögensrecht, das gerade bei den Ordenspfarren manche Schwierigkeiten aufweist, ist ein eigener Abschnitt gewidmet, der den Ordenspfarrern und den Obern ein guter Wegweiser sein kann. Der Verfasser bemüht sich in seinen Ausführungen begründete Lösungen zu geben, erwähnt aber auch gegenteilige Ansichten. In der Terminologie fallen einige Unklarheiten auf. Auf S. 126 f. werden die verschiedenartigen Klosterpfarrkirchen aufgezählt; dabei werden als „weltgeistliche Pfarrkirchen" jene bezeichnet, „denen lediglich ein Mitglied des Klosters als Pfarrer vorsteht, ohne zugleich Klosterkirche zu sein" — ohne also einer Kommunität zu dienen. Auf S. 137 ist dann von der weltgeistlichen Pfarrkirche die Rede, „die zugleich Sitz der klösterlichen Gemeinschaft ist". Eine solche ist nun auf S. 127 als „ordensgeistliche Klosterpfarrkirche im weiteren Sinn" bezeichnet. Nicht erwähnt werden Pfarreien, die im Widerspruch zu c. 609 § 2 in Kirchen von weiblichen Religiosen tatsächlich existieren und über die auf S. 158 beim Aufsichtsrecht ein Wort am Platz gewesen wäre. Auf kleine Fehler bei der Anführung der canones sei noch hingewiesen. So muß es auf S. 135 wohl c. 1521 § 1 nicht § 2 heißen, auf S. 155 c. 1182 § 1 nicht 182 § 1 und auf S. 161 Zeile 10 statt c. 533 § 3 n. 2 wohl c. 535 § 3 n. 2. Drucktechnisch wäre bei der reichen Gliederung eine deutlichere Hervorhebung der Abschnitte zu wünschen gewesen, die kaum als den Paragraphen übergeordnet erscheinen. Trotz dieser kleinen Aussetzungen verdient aber die Arbeit Anerkennung und ist den kirchlichen Obern wie den Ordenspfarrern zu empfehlen. Paul Zepp

SCHREIBER, GEORG: Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes. Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 11, Westdeutscher Verlag Köln-Opladen, 1959, S. 283.

Der Altmeister der religiösen Volkskunde hat hier ein reiches Werk geschaffen auf dem Grenzgebiet zwischen Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft und Volkskunde. Ein umfangreiches Schrifttum ist hier verwertet worden. Nur ein Mann, der das Schrifttum aller der genannten Wissenschaften überblickt, konnte dieses Werk schaffen. Es bringt langjährige Studien Schreibers zum Abschluß. Ich kann es nur bedauern, daß ich bei meinen Forschungen zu Jahrtag, Pfründe und Seelgerät im mittelalterlichen Wien dieses Werk noch nicht zur Verfügung hatte.

Alle, die sich mit Problemen des Stiftungsrechtes befassen, werden dieses Werk heranziehen müssen. Ein vorzügliches Sachregister erleichtert die Benutzung. Man erhält Aufschluß über alle volkstümlichen Andachten, von der Antoniusandacht am Dienstag bis

zur Tenebrae-Andacht am Freitag. Das Wertvolle ist dabei, daß die Entwicklung vom Altertum bis ins 19. Jahrhundert behandelt wird, wobei auch der griechische Osten nicht vergessen wird. Es ist reizvoll zu verfolgen, wie spätere Entwicklungen einem Wochentag ein ganz anderes liturgisches Gesicht geben. Daneben aber kann man immer wieder staunen, wie sich mittelalterliche Volksandachten innerhalb des deutschen Raumes da und dort bis heute behauptet haben.

Von besonderer Bedeutung scheint es mir zu sein, daß Schreiber den Montag als Tag des Totengedächtnisses herausgestellt hat. Nach der mittelalterlichen Auffassung rasteten nämlich die armen Seelen am Sonntag und am Montag begann wieder ihre Pein, der man durch Stiftungen abzuhelfen bemüht war. Auch der vielberufene blaue Montag des Handwerks wird in diesem Zusammenhange behandelt.

Kirchenrechtlich bedeutsam sind die Fragen des kirchlichen Abgabenrechtes. Hier werden Ausblicke eröffnet auf die Haltung der mittelalterlichen Grundherrschaft und des Eigenkirchenzeitalters. An bestimmten Wochentagen vollzieht sich im Opfergang bei der Messe oder bei einer Benediktion die kultisch bedingte Darreichung der Oblationen. Diese Oblationen waren zunächst vielfach freiwillige Gaben, werden aber dann immer mehr zu Pflichtleistungen. Diese Reichnisse spielten eine besondere Rolle als Nebeneinnahmen des Priesters. So wird der Priester am Wochenzyklus finanziell beachtlich interessiert. Ich habe das selbst in Wien für die Sonntagszettel nachweisen können, die Verzeichnisse der Toten, die am Sonntag von der Kanzel verlesen wurden. Die Gebühr für diese Eintragung gewährte sichtlich der Seelsorgsgeistlichkeit erhebliche Einnahmen. Gerade die Opfergaben, die bei der Messe selbst geopfert wurden, sollten einmal systematisch untersucht werden. Hier ist auch bei uns in Österreich in den letzten Jahrzehnten viel altes Brauchtum verschwunden.

Auch alle Andachten mußten in früherer Zeit durch Stiftungen finanziert werden. Auch sie waren somit für das Einkommen der Klöster und der Seelsorgsgeistlichkeit bedeutsam. Diesen Fragen muß ebenfalls noch nachgegangen werden.

Das vorliegende Werk zeigt uns, wie viel die religiöse Volkskunde der kirchlichen Rechtsgeschichte bieten kann. Es wäre sehr zu wünschen, daß Schreibers Werk zahlreiche lokale Untersuchungen anregen würde. Allzusehr hat man die damit zusammenhängenden Fragen reinen Kuriositätenliebhabern und kritiklosen Gelegenheitsschriftstellern überlassen. Jetzt kann sich auch die lokale Heimatforschung an einem grundlegenden Werk orientieren und ihre Ergebnisse in einen größeren Zusammenhang einordnen. Hans Lentze

BUCHBERICHTE

Buchbesprechungen

Fehringer, A., Die Klosterpfarrei. Von DDr. Paul Zepp SVD., St. Gabriel b. Wien . 246

Schreiber, G., Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes. Von Univ.-Professor Dr. Hans Lentze, Wien . . 247

ERIKA UNGER-DREILING

JOSAFAT

Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen

Oktav, 424 Seiten, Leinen, S 98.—, DM/sfr 16.50

Eine der hervorragendsten Gestalten im Ringen um die Erhaltung und Verwirklichung der Brester Union war JOSAFAT KUNZEVYCZ. Um 1580 in der Westukraine geboren, wurde er 1617 unierter Erzbischof von Polozk in Weißrußland, wo er 1623 — sein Leben für die kirchliche Einheit opfernd — der Volkswut zum Opfer fiel. Im Stile altslawischer Heiligenbiographien schildert Dr. theol. Erika Unger-Dreiling, gestützt auf ihrer Erstbearbeitung der jüngst in Rom edierten Quellen, das Leben des heiligen Josafat.

HANS KÜNG

KONZIL UND WIEDERVEREINIGUNG

Erneuerung als Ruf in die Einheit

Mit einem Geleitwort von Kardinal DDr. Franz König

Oktav, 252 Seiten, Leinen, S 85.—

Der Verfasser begründet in einer theologischen Besinnung die Notwendigkeit dieser Erneuerung aus dem Wesen der Kirche, die trotz ihrer bleibenden Heiligkeit eine Kirche aus Menschen und Sündern ist. Dann zeigt er, wie die Kirche im Lauf der Geschichte diese Erneuerung selbst verstanden hat und wie in der Gegenwart auf sie hingearbeitet wird. Schließlich werden die Hauptschwierigkeiten der Wiedervereinigung und die Möglichkeiten einer Annäherung ohne naiven Optimismus, sondern nüchtern und zuversichtlich zugleich erörtert.
Küng spricht eine mutige Sprache, die ganz von der Liebe zur Sache, und das heißt hier zur Kirche, getragen ist.

FIDELIS GALLATI

WENN DIE PÄPSTE SPRECHEN

Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen

Oktav, ca. 266 Seiten, Leinen, ca. S 105.—, DM/sfr 18.—

Eine zusammenfassende Darstellung vom ordentlichen Lehramt des Apostolischen Lehrstuhles, konfrontiert mit der Funktion des ökumenischen Konzils, des Gesamtepiskopates und der Glaubensüberzeugung aller Gläubigen. Gallatis Buch wird dazu beitragen, die päpstliche Lehrunfehlbarkeit ins rechte Licht zu rücken, so daß die orthodoxen und evangelischen Christen dafür leichter Verständnis aufbringen können. Gleichzeitig wird das Verhältnis zwischen dem ordentlichen Lehramt des Hl. Stuhles und der Autorität des ökumenischen Konzils erläutert, und so die Bestrebungen zur Einheit unter den Christgläubigen gefördert, jener Einheit also, die als Fernziel vom kommenden Konzil angestrebt wird.

IM BUCHHANDEL ERHÄLTLICH

VERLAG HERDER WIEN